

Kenneth Burke

RETÓRICA de la RELIGIÓN



BREVIARIOS

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

241

2

Kenneth Burke

3



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Retórica de la religión

ESTUDIOS DE LOGOLOGÍA

Traducción de

Mary Roman Wolff

4



www.fondodeculturaeconomica.com

Primera edición en inglés, 1961

Segunda edición, 1970

Primera edición en español, 1975

Segunda edición, 2014

Primera edición electrónica, 2014

© 1961, 1970, Kenneth Burke

Título original: *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* Diseño de forro: Teresa Guzmán Romero

D. R. © 1975, 2014, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-2873-2 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

5



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

ÍNDICE

[Prólogo](#)[Introducción. Sobre teología y logología](#)[I. Sobre las palabras y el Verbo](#)[II. La acción verbal en las *Confesiones* de San Agustín](#)[III. Los primeros tres capítulos del Génesis](#)[Epílogo. Prólogo en el cielo](#)

PRÓLOGO

La religión ha sido considerada con frecuencia como un eje del cual divergieron gradualmente todas las demás formas de motivación humana. Es vista como un principio unificador, la visión de una unidad edénica original, de la que se derivan incontables variedades de acción y pasión, así como con el tiempo surgieron, después de la expulsión del paraíso, los muchos idiomas que trastornaron la construcción de la Torre de Babel.

Sea cual fuere la naturaleza unificadora de la religión en este sentido técnico (con la teología como ciencia central, a cuyos términos todo lo demás pudiera ser “reducido”), la historia de las religiones es también la historia de una gran discordia. Parece ser que no hay nada que pueda malquistar más a la gente que exigirles que piensen igual, ya que dadas nuestras numerosas y diferentes maneras de vivir, no podríamos en realidad pensar igual, aunque quisiéramos. Por mucho que repitiésemos los mismos artículos de fe, los entenderíamos diferentemente, en la medida en que difirieran nuestras relaciones con ellos. La plegaria del hombre rico no es la del pobre. El Dios de la juventud no es el Dios de los ancianos. El Dios del infeliz condenado a la horca no es el Dios

del afortunado que acaba de ganar en la lotería organizada por su iglesia.

El tema de la religión puede ser considerado como parte de la *retórica* en el sentido de que la retórica es el arte de *persuasión*, y las cosmogonías religiosas son concebidas, en último análisis, como formas de persuasión excepcionalmente minuciosas. Para persuadir a los hombres hacia ciertos actos, las religiones forman las actitudes que preparan a los hombres para tales actos. Y para abogar por tales actitudes lo más persuasivamente posible, los religiosos siempre basan sus exhortaciones (a sí mismos y a otros) en enunciados de la más extensa y profunda envergadura posible, tocante a los orígenes de la motivación humana.

En este sentido, el tema de la exhortación religiosa envuelve la naturaleza retórica, persuasiva, de la religión.

Además, en este libro no trataremos de la religión directamente, sino más bien de la *terminología de la religión*; no directamente de la relación del hombre con Dios, sino más bien de su relación con la *palabra* “Dios”. Así, el libro trata de algo tan esencialmente retórico como lo es la nomenclatura religiosa; de ahí el subtítulo “Estudios de logología”, es decir, “estudios de las palabras que se refieren a las palabras”.

La doctrina teológica es un conjunto de *palabras* habladas o escritas. Cualquier otra cosa que sea, sin importar para nada que sea verdadera o falsa, la teología es preeminentemente *verbal*. Es “*palabras* acerca de ‘Dios’”.

Puesto que son palabras sobre un tema tan “último” o “radical”, casi necesariamente 9

se trata de un ejemplo de palabras usadas con minuciosidad. Puesto que las palabras acerca de Dios serían sumamente trascendentales, la “retórica de la religión” ofrece un buen ejemplo de la actividad terminística en general. De ahí nuestra tesis “logológica”

según la cual, puesto que el uso teológico del lenguaje es concienzudo, el estudio minucioso de la teología y de sus formas nos proporcionará una buena apreciación de la naturaleza del lenguaje mismo como motivo. Este enfoque también entraña la creencia provisional de que, aun cuando los hombres empleen el lenguaje trivialmente, los motivos inherentes a su posible uso cabal actúan

en cierta medida como estímulos, por más imprecisos que éstos sean.

Estos ensayos son la sustancia de tres conferencias pronunciadas originalmente en la Drew University en diciembre de 1956 y en la primavera de 1957, pero todos fueron posteriormente desarrollados con mayor amplitud. Estoy agradecido en particular por la oportunidad de completarlos bajo las más dichosas circunstancias, como becario del Centro de Estudios Avanzados en las Ciencias de Conducta de la Universidad de Stanford en 1957-1958. Y ciertamente debo mencionar mi agradecimiento por la oportunidad de desarrollar gran parte de este material con la ayuda de mis clases en el Bennington College.

10

11

Introducción

SOBRE TEOLOGÍA Y LOGOLOGÍA

Si definiésemos “teología” como “palabras acerca de Dios”, entonces por “logología”

daríamos a entender “palabras acerca de las palabras”. Con lo cual, pensar en la naturaleza necesariamente verbal de las doctrinas religiosas sugiere una posibilidad adicional: que pudiese haber analogías fructíferas entre los dos dominios. Así los enunciados que los grandes teólogos han hecho acerca de la naturaleza de “Dios” podrían ser adaptados *mutatis mutandis* para usarlos como observaciones puramente seculares sobre la naturaleza de las *palabras*.

Puesto que el hombre es el “animal que típicamente usa símbolos”, no debe ser sorprendente que los pensamientos de los hombres sobre la naturaleza de lo Divino incorporen los principios de verbalización. Y puesto que “Dios” es un principio *formal*, es de esperarse que cualesquiera enunciados minuciosos acerca de “Dios” revelen la formalidad debajo de su prototipo como enunciados. La afirmación bíblica de que el *hombre* está hecho a la *imagen de Dios* nos ha hecho cautelosos en cuanto a la tendencia antropomórfica inversa de concebir a Dios en la *imagen del hombre*. Pero la presente investigación cae entre estas dos posiciones, al sostener meramente que, en cuanto la doctrina religiosa es verbal, ejemplificará necesariamente su naturaleza como verbaliza-

ción; y en cuanto la doctrina religiosa es concienzuda, su manera de ejemplificar los principios verbales debe ser correspondientemente minuciosa.

Por ende, debería ser posible analizar las observaciones acerca de “la naturaleza de

‘Dios’”, al igual que las observaciones acerca de “la naturaleza de la ‘razón’”, en su pura formalidad como observaciones acerca de la naturaleza del lenguaje. Y tal correspondencia entre el dominio teológico y el “logológico” debe estar ahí, exista o no

“Dios” en realidad. Porque, ya sea que la entidad llamada “Dios” exista o no fuera de su naturaleza como mero término clave en un sistema de términos, las palabras “acerca de él” deben revelar su naturaleza como palabras.

No está dentro de la competencia de nuestro proyecto decidir la cuestión teísta, atea o siquiera agnósticamente. Esta investigación no requiere que tomemos decisiones algunas sobre la validez de la teología *qua* teología. Nuestro objetivo es preguntar sencillamente cómo se puede mostrar que los principios teológicos tienen analogías seculares útiles que esclarecen la naturaleza del lenguaje.

San Agustín, habiendo llegado a su idea trinitaria de Dios, veía manifestaciones de este principio sobrenatural en toda especie de fenómenos puramente naturales. Cada triada, por más secular que fuera, era para él otro signo de la Trinidad. Para nuestros 12

fines, podemos contentarnos con la analogía sólo. No tenemos que decidir en favor ni en contra de Agustín. Para nuestros fines no importa si la Trinidad sobrenatural es manifestada o no en todo lo que el diccionario clasificaría bajo rúbricas tan variables como triada, terna, trifolio, tridente, tercio, terceto, trío, tres de naipes, trinomio, triunvirato, etc. Sólo necesitamos notar que todos los miembros del grupo se pueden clasificar analógicamente en razón de su calidad de tres. Sin embargo, como trataremos de señalar al llegar a nuestro estudio sobre San Agustín, ya sea que haya o no una Santa Trinidad como la que él postula, el patrón trinitario de su idea de Dios tiene que ser considerado como un aspecto radical de su psicología, aunque la concibiésemos en un sentido puramente secular.

En cuanto a un concepto unitario de Dios, su análogo lingüístico se puede encontrar en la naturaleza de cualquier nombre o título que reúna múltiples particulares bajo un solo encabezado (como el título de un libro, o el nombre de alguna persona o movimiento político). Cualquier palabra resumidora de este tipo es funcionalmente un

“término deiforme”. Entonces, ¿cuál sería la relación entre tal término y los innumerables detalles que se pueden clasificar bajo el encabezado “unificador”? ¿No hay un sentido en el que el término resumidor, el nombre o título en general, podría decirse que

“trasciende” los numerosos detalles incluidos bajo ese encabezado, así como se dice que el “espíritu” “trasciende la materia”? La pregunta indica las maneras en que el estudio de teología podría aplicarse “logológicamente”.

El capítulo I, “Sobre las palabras y el Verbo”, considera el tema en general. El segundo, sobre “La acción verbal en las *Confesiones* de San Agustín”, analiza el desarrollo de San Agustín, de maestro de retórica pagana (lo que él llama un “mercader de palabras”, *venditor verborum*) a predicador del Verbo. Aquí el enfoque es el inverso, o sea, por ceñido análisis textual. Y justamente como las *Confesiones* terminan en el tema del Génesis, nuestro tercer ensayo toma este mismo sesgo. Sin embargo, siguiendo el patrón que hemos establecido, la distinción agustiniana entre “tiempo” y “eternidad” es tratada, en su forma *lingüísticamente* análoga, como la distinción entre el desarrollo de una oración a través de la materialidad de sus partes y la esencia o significado no material unitario de la oración (una analogía que incidentalmente Agustín mismo señala).

El último capítulo, “Los primeros tres capítulos del Génesis”, combina el enfoque generalizado y el análisis textual. Cualesquiera que sean las dificultades en cuanto a los intentos teológicos de ajustar literalmente esta maravillosa historia a modernas teorías de la evolución, es casi *perfecta* para los fines del “logólogo”. Así, usamos todos los recursos que tenemos a nuestra disposición, incluyendo un “Ciclo tautológico de términos implícitos en la idea de ‘Orden’”, que es una ojeada compendiosa al *Leviatán* de Hobbes, en pos de la percepción que ofrece del tema importante de las “Alianzas”, y una serie de adiciones de último minuto, las cuales intentan confirmar uno u otro aspecto de 13

nuestra tesis.

Formalmente, nuestra investigación está orientada hacia el intento de estudiar el punto en que las formas narrativas y las lógicas se unen (¡o empiezan a divergir!), ese punto sutilísimo de diferenciación entre principios puramente temporales y los puramente lógicos de “prioridad”, en que se sobreponen conceptos que llegan a un enfoque teológico en las variaciones entre Dios como el fundamento *lógico* de todas las sanciones *morales* y Dios como el originador del orden *natural, temporal*. El cuadro cíclico de términos para “Orden” reúne las maneras “sin dirección” en que tal conjunto de términos se implican uno al otro. El mito de la Creación al principio del Génesis se analiza como el paradigma en que tales principios motivadores entrelazados son traducidos a términos de una secuencia narrativa irreversible.

Y finalmente, aunque el logólogo no puede esperar ofrecer al lector nada que ni remotamente se acerque a las vastas promesas últimas o las igualmente vastas amenazas últimas que ofrece el teólogo, hay por lo menos una importante “moraleja” que se desprende de este estudio. Deriva del gran hincapié que hemos hecho en el principio de sacrificio que, como tratamos de mostrar, es intrínseco a la idea de Orden. Si estamos en lo cierto en lo que creemos que está diciendo el mito de la Creación del Génesis, entonces el mundo contemporáneo debe temer doblemente las compulsiones cíclicas del Imperio, al confrontarse dos grandes potencias mundiales, ambas fatalmente armadas, al punto del suicidio. Y como siempre sucede con el dominio, cada una está acosada por ansiedades. Y en conformidad con el papel “curativo” del “victimaje”, cada una tiene ostensiblemente una aguda necesidad de culpar a la otra por todas sus múltiples dificultades, queriendo sentir la certeza de que, si tan sólo fuesen eliminadas la otra y sus tendencias, toda la discordia gubernamental (todo el Desorden que va con el Orden) sería eliminada.

En resumen:

He aquí los pasos

en la Ley de Hierro de la Historia

que une Orden y Sacrificio:

el Orden conduce a la Culpa

(¡pues quién puede seguir los

mandamientos!),
la Culpa necesita Redención
(¡pues quién no quisiera ser purificado!),
la Redención necesita Redentor
(¡es decir, una Víctima!).

Orden

14

a través de la Culpa,
al Victimaje
(por ende: el Culto de la Matanza)...

Siguiendo esta línea de pensamientos, el autor propondría rem-
plazar el actual hincapié político en hombres en situaciones inter-
nacionales de rivalidad por una reafirmación “logológica” de las
flaquezas e incertidumbres que todos los hombres (en su papel de
“animales que usan símbolos”) tienen en común.

En cuanto a nuestro apéndice, el “Prólogo en el cielo”, lo ofrece-
mos a manera de analogía de la “pieza satírica” que en el antiguo
teatro griego seguía tradicionalmente a una trilogía de tragedias
solemnas. Este diálogo “puramente imaginario” entre el Señor y
Satanás tenía por objeto originalmente recapitular de manera “li-
gera” la defensa de la

“logología” como fue desarrollada en los tres ensayos anterio-
res.

Esperemos que su “ligereza” no parezca “frivolidad”. El hecho
es que, una vez iniciada la cosa, la fantasía empezó a tomar pose-
sión del asunto y a desarrollar inesperados caprichos propios. Tal
vez un Satanás con un carácter tan apacible como el del diálogo
haga que un escritor “se suelte” en alguna medida, particularmen-
te en vista de que la forma de diálogo nos hace posible decir con
facilidad cosas con las cuales podríamos estar personalmente en
desacuerdo.

El lector debe tener en mientes que este diálogo tiene por obje-
to ilustrar los principios no de la *teología* sino de la *logología*, que
es una materia puramente secular.

Básicamente está concebido para defender la posición de que
en el estudio de los motivos humanos debemos empezar con com-
plejas teorías de trascendencia (como en teología y metafísica) an-

tes que con las terminologías del experimento simplificado de laboratorio.

15

16

I. SOBRE LAS PALABRAS Y EL VERBO

TRATAREMOS de la analogía entre las “palabras” (con minúscula) y el Verbo, la Palabra (*Logos, Verbum*), así, con mayúscula. Las “palabras”, en el primer sentido, tienen una referencia enteramente naturalista, empírica. Pero pueden ser empleadas analógicamente, para designar una dimensión adicional, lo “sobrenatural”. Exista o no un dominio de lo

“sobrenatural”, existen *palabras* para él. Y en esta situación lingüística hay una paradoja.

Porque en tanto que las palabras que se refieren al dominio “sobrenatural”

necesariamente se toman del ámbito de nuestra familiaridad con el lenguaje, una vez desarrollada una terminología para fines teológicos especiales el orden puede llegar a invertirse. Podemos recuperar los términos que prestamos secularizando otra vez en varios grados términos originalmente seculares que fueron dotados de connotaciones

“sobrenaturales”.

Consideremos la palabra “gracia”, por ejemplo. Originalmente, en su forma latina, tenía significados puramente seculares, tales como: favor, estimación, amistad, parcialidad, servicio, obligación, agradecimiento, recompensa, objetivo. Así, *gratiis* o *gratis* significaba: “por nada, sin paga, por pura bondad”, etc. El romano pagano también podría decir “gracias a Dios” (*dis gratia*) e indudablemente tal usanza antigua contribuyó a la subsecuente disponibilidad del término para la doctrina específicamente teológica.

Pero como sea, una vez que fue traducida la palabra del dominio de las relaciones sociales al dominio de matices sobrenaturales atribuidos a las relaciones entre “Dios” y el hombre, quedaron establecidas las condiciones etimológicas para un proceso inverso en el cual el término *teológico* pudo ser, en efecto, *estetizado*, a medida en que pasamos a buscar “gracia” en un estilo literario, o en la conducta puramente secular de una anfitriona.

Para citar otros ejemplos obvios:

“Crear” aparentemente proviene de una raíz indoeuropea que significa sencillamente

“hacer” y que tiene derivados griegos del estilo de “fuerza” y “lograr” (*krátos*, *kraínô*).

En teología adquiere el significado de producción *ex nihilo*, y esto a su vez genera la noción semisecularizada que considera la producción poética como (en palabras de Coleridge) un “análogo vago de la Creación”.

“Espíritu” es una palabra similar. Habiéndose alejado analógicamente de su significado natural de “aliento”, hacia connotaciones que florecieron en su uso como término para lo sobrenatural, pudo entonces recuperarse analógicamente como un término secular para la disposición, el temperamento, etcétera.

El destino de tales palabras nos ofrece menudos modelos de la dialéctica platónica, 17

con su Vía Ascendente y su Vía Descendente (forma que discutiremos con más amplitud subsecuentemente en este capítulo).

De manera que si “analogizáramos”, siguiendo la transformación logológica de los términos, de su referencia “sobrenatural” a su posible uso en un dominio tan plenamente

“natural” como es el *lenguaje* considerado como un fenómeno puramente empírico, tal

“analogizar” en este sentido sería en realidad una especie de “des-analogizar”. O así sería, salvo en que realmente se añade una nueva dimensión. Y existe una justificación puramente *logológica* de esta nueva dimensión que las analogías teológicas han añadido a las palabras así adquiridas para la doctrina religiosa. Hay un sentido en que el lenguaje *no* es sólo “natural” sino que *sí añade* una “nueva dimensión” a las cosas de la naturaleza (una observación que sería el equivalente logológico de la declaración teológica de que “la gracia perfecciona a la naturaleza”).

La manera más rápida y más sencilla de darse cuenta de que las palabras

“trascienden” la naturaleza no verbal es pensar en la notable diferencia entre el tipo de operaciones que podríamos efectuar con

un *árbol* y las que podríamos hacer con la *palabra* “árbol”. Verbalmente, podemos convertir a “un árbol” en “cinco mil árboles”

con sólo enmendar el texto, mientras que se requeriría un conjunto de procedimientos totalmente diferentes para obtener el resultado correspondiente en la naturaleza.

Verbalmente, podemos decir: “para no sufrir del frío, corta el árbol y quémalo”, y lo podemos decir aun cuando no haya árbol. Ya sea que llamemos al árbol genéricamente un árbol o nos refiramos a él como a alguna especie de árbol en particular, queda el hecho de que nuestro término ha “trascendido” su individualidad única. Y si le antepusiéramos la palabra “de”, obteniendo por ello la forma posesiva, tendríamos algo muy diferente en la manera en que el árbol “posee” corteza, ramas, etc. Finalmente, puesto que la palabra “árbol” rima con la palabra “mármol”, tenemos aquí un orden de asociaciones totalmente distintas de las entidades con las cuales un árbol está físicamente relacionado. [1](#)

Así, aun en el sentido logológico existen buenos motivos de prestar rigurosa atención a este proceso complicado, por el cual nos proponemos seguir el circuito completo, en vez de permanecer siempre dentro de la terminología más limitada (al igual que una terminología puramente naturalista es “más estrecha” que la que se obtiene cuando los términos se piden prestados y son aplicados por analogía a referencias “sobrenaturales”).

Y así, aun logológicamente, estaríamos de acuerdo en que existen buenos motivos para pedir prestado, ya que ello añade una nueva dimensión necesaria para analizar al hombre, aun en el sentido puramente secular, como “animal que usa símbolos”. Luego “daríamos de lado” tal préstamo. Pero una vez más, por cautela, quisiera señalar que este doble proceso, visto desde el punto de vista de la logología, no tiene nada que ver, esencialmente, con la teología. Lo que pretendo señalar es sólo que, si participamos así

18

en el doble proceso, llegaremos a un entendimiento más verdadero del lenguaje, aun en términos de su naturaleza puramente secular, que si hubiésemos creado un atajo para evitar tales rodeos.

Los puntos de vista demasiado “naturalistas” esconden de nosotros la envergadura total del lenguaje como motivo, aun en el sen-

tido estrictamente empírico. Pero semejante sobresimplificación de las complejidades lingüísticas se puede evitar si nos acercamos al tema de manera indirecta, por la vía de una preocupación sistemática con los principios lingüísticos minuciosamente ejemplificados en la dialéctica de la teología. Estos principios nos señalan una dimensión que no debemos omitir de nuestro estudio del lenguaje, aun cuando esa dimensión no haya de tratarse literalmente, sino como una especie de

“trascendencia” puramente *técnica*. Hay un sentido en que la palabra que designa el árbol “trasciende” la cosa, tanto como lo hace la idea platónica del “arquetipo” perfecto del árbol en el cielo. Es el sentido en que el nombre que designa una clasificación de objetos “trasciende” a cualquier miembro particular de esa clasificación.

Primera analogía

Para la primera analogía, entre “palabras” (en minúsculas), y “el Verbo” —“la Palabra”

(en mayúsculas)—, algunos de los textos primarios serían:

La primera oración del Evangelio de San Juan: “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios”; Juan 1:14: “Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros”; Apocalipsis 19:12-13: “y tenía un nombre escrito que ninguno conocía sino él mismo... y su nombre es: el Verbo de Dios”. Primera epístola de San Juan 5:7: “Porque tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo; y estos tres son uno”.

En su diccionario de herejías, sectas y cismas, Blunt habla de la facción (los alogianos o *alogi*) de quienes negaban la doctrina de Juan sobre el Logos, y por tanto rechazaban de plano los escritos de Juan. El mismo diccionario cita también a San Agustín, de su libro sobre las herejías: *Alogi sic vocantur quia Deum Verbum recipere noluerunt, Johannis Evangelium respuentes*.

Desde el punto de vista de lo que ahora nos interesa, ¡que estos *alogi* sean anatema!

—porque obviamente nuestra empresa logológica no podría proceder si no hubiese una doctrina teológica del Verbo, como lo pretendían aquellos que rechazaban el Evangelio de Juan—.

Sin embargo, aun sin estos textos tenemos pasajes igualmente pertinentes en el Antiguo Testamento, tales como el *fiat* creador del Génesis 1:3 (“Y dijo Dios: sea la luz”); o en los Salmos 33.9: “Porque él dijo, y fue hecho; él mandó, y existió”.

Similarmente, por más que se interprete de manera diferente, “la representación de que la 19

palabra divina fue el agente de la creación se encuentra en las cosmogonías babilónicas, egipcias e indias”. [2](#)

Evidentemente el nombre primario de la deidad en el Génesis tiene connotaciones explícitamente verbales, pues la palabra “Elohím” se dice estar formada de *El* (que significa fuerza, o el fuerte), y *alah* (jurar, comprometerse por un juramento), mientras que in es gramaticalmente un plural, que se da en “querubín” y “serafín”.

Hasta la palabra inglesa *God* (“Dios”) parece haber evolucionado por analogía con lo verbal. Está relacionada aparentemente con la palabra sánscrita *hūta*, participio pasado de un verbo que significa “suplicar, implorar”.

A primera vista, la relación “Yo-Tú” de Martin Buber está similarmente marcada por un fuerte elemento verbal; envuelve una distinción gramatical que tiene que ver con la personalidad implícita en ciertas formas de trato verbal.

El principio verbal está claramente reconocido en la dialéctica teológica de San Anselmo sobre las tres etapas de fe, entendimiento y visión (*fides, intellectus, contemplatio*). Uno aprende la fe, dice, por oír la (*ex auditu*). Por cierto, piense uno lo que piense de la noción teológica de que los santos pueden percibir la verdad acerca de Dios intuitivamente (por pura “visión”, *contemplatio*), San Anselmo trata aquí del hecho obvio de que una doctrina, o un credo, es formulada y enseñada por precepto verbal (como lo indica la propia palabra “evangelio”). Asimismo, Anselmo indudablemente se refería a Romanos 10:17: “Así que la fe es por el oír (*ex auditu*), y el oír por la palabra de Dios”.

Teniendo en mientes tales ejemplos, uno tal vez se sienta justificado al resistir la tendencia a igualar “Logos” demasiado estrechamente con “Razón”. De unas 270 veces en que aparece la palabra “Logos” en el Nuevo Testamento, en la gran mayoría es usada en el sentido de la palabra hablada, desde la mera locución (como

en Mateo 15:23: “Pero Jesús no le respondió palabra”) a “la palabra de Dios” (Marcos 7: 13). ¿No podría la palabra “Razón” limitar demasiado la extensión de las connotaciones, aun cuando la palabra es aplicada a la deidad?

Como quiera que sea, un antiguo escritor patrístico, Ireneo (en la segunda mitad del siglo II), nos da la autoridad para tal reserva. Cito de la undécima edición de la *Enciclopedia británica*:

Antes de él, el Cuarto Evangelio no parecía existir para la Iglesia. Ireneo hizo de éste una fuerza viviente. Su concepto del Logos no es el de los filósofos y apologistas; concibe el Logos no como la “razón” de Dios, sino como la “voz” con que el Padre habla en revelación a la humanidad, como lo hizo el autor del Cuarto Evangelio.

Los arrianos visiblemente llevaron a cabo este principio de la “voz” tan literalmente 20

que, según Blunt, “quisieron establecer que el Hijo era tan sólo el *logos prophorikos*, por lo cual le asignaban un comienzo, ya que el pensamiento debe preceder al sonido que le da expresión”.

Es decir que la primera y la segunda personas de la Trinidad estarían relacionadas entre sí de la misma manera en que el *pensamiento* que conduce a la expresión lo está con la *palabra hablada* que expresa el pensamiento. Y en cuanto se puede decir que un pensamiento precede a su expresión, esta estricta adhesión a la analogía verbal implicaría que la segunda persona seguiría a la primera *en el tiempo*. Un decir de San Anselmo, “en la Palabra por la cual expresas tu mismo ser (*in Verbo quo te ipsum dicis*)”, indica en cierto grado esta misma preocupación con la relación entre pensamiento y expresión, aunque por supuesto sin la conclusión arriana.

Todas estas consideraciones deben indicar por qué haríamos bien en recordar, en una especie de “fundamentalismo lingüístico”, esta connotación fuertemente verbal de la palabra Logos, al igual que lo hace la traducción de la Biblia (al traducirla como

“Verbo”), aunque los comentaristas con frecuencia subrayen el significado más filosófico.

Eso en cuanto a nuestra analogía maestra, el elemento arquitectónico del cual podríamos deducir todas las demás analogías. En resumen:

Lo que decimos acerca de las *palabras*, en el dominio empírico, tendrá un notable parecido a lo que se dice acerca de *Dios*, en teología. [3](#)

Hay cuatro dominios a los cuales las palabras pueden aludir:

Primero, hay palabras para lo natural. Este orden de términos comprende las palabras para cosas, para operaciones materiales, condiciones fisiológicas, animalidad y similares.

Palabras como “árbol”, “sol”, “perro”, “hombre”, “cambio”, “crecimiento”. Estas palabras señalan la clase de cosas, condiciones y nociones que habría en el universo aun si toda la habilidad de usar palabras (o símbolos en general) fuese eliminada de la existencia.

Segundo, hay palabras para el dominio sociopolítico. Aquí encontramos todas las palabras que se refieren a relaciones sociales, leyes, el bien, el mal, reglamentos, etc.

Aquí cuentan términos tales como “bueno”, “justicia”, “americano”, “monarquía”,

“prohibido el paso”, “derechos propietarios”, “obligaciones morales”, “matrimonio”,

“patrimonio”.

Tercero, hay palabras acerca de las palabras. He aquí el dominio de diccionarios, gramática, etimología, filología, crítica literaria, retórica, poética, dialéctica —todo lo que me complace concebir reunido en una disciplina que quisiera llamar “logología”—.

Estos tres órdenes terminológicos deben ser lo suficientemente amplios para cubrir el mundo de la experiencia diaria, para cuyo dominio empírico las palabras son eminentemente idóneas. Pero decir esto es darnos cuenta de que también debemos tener un cuarto orden: palabras para lo “sobrenatural”. Porque hasta el que no cree en lo 21

sobrenatural reconocerá que, por lo que toca a los hechos puramente empíricos del lenguaje, sí hay *palabras* para lo sobrenatural.

Empero, aun aceptando que fuera indiscutible que *sí hay* en verdad un dominio de lo sobrenatural, nuestras *palabras* para la discusión de este dominio son, sin embargo, necesariamente tomadas por analogía de nuestras palabras para los otros tres órde-

nes: el natural, el sociopolítico y el verbal (o el simbólico en general, como en los sistemas simbólicos de la música, la danza, la pintura, la arquitectura, las varias nomenclaturas científicas especializadas, etcétera).

Lo sobrenatural es por definición el dominio de lo “inefable”. Y el lenguaje por definición no se presta a la expresión de lo “inefable”. De ahí que nuestras palabras para el cuarto dominio, el sobrenatural o “inefable”, sean necesariamente tomadas de nuestras palabras para el tipo de cosas de las cuales podemos hablar literalmente, de nuestras palabras para los tres órdenes empíricos (el mundo de la experiencia diaria).

Para citar de mi artículo sobre “The Poetic Motive”, publicado en *Hudson Review* (primavera de 1958):

Puesto que “Dios” por definición trasciende todos los sistemas simbólicos, debemos empezar como lo hace la teología, por notar que el lenguaje es intrínsecamente inapropiado para discutir lo “sobrenatural” literalmente. Porque el lenguaje está empíricamente limitado a los términos que se refieren a la naturaleza física, a los términos que se refieren a las relaciones sociopolíticas y a los términos que describen el lenguaje en sí. Por tanto, todas las palabras para “Dios” tienen que usarse analógicamente, como si habláramos del “brazo poderoso” de Dios (una analogía física), o de Dios como “Señor” o “Padre” (una analogía sociopolítica), o de Dios como el “Verbo” (una analogía lingüística). La idea de Dios como una “persona”

sería derivada por analogía de lo puramente físico, puesto que las personas tienen cuerpos; de lo sociopolítico, puesto que las personas tienen *status*, y de lo lingüístico, puesto que la idea de personalidad implica los tipos de “razón” que florecen en la habilidad del hombre de usar símbolos (habilidad lingüística, filosófica, científica, moralista, pragmática).

Llegados aquí, hemos establecido suficientes coordenadas para proceder más rápidamente con nuestro examen de las otras analogías.

Segunda analogía

Las palabras son a las cosas no verbales que nombran lo que el Espíritu es a la Materia.

Es decir, si igualamos lo no verbal con la “naturaleza” (usando “naturaleza” en el 22

sentido de lo menos que verbal, o sea, el movimiento puramente electroquímico que habría si dejaran de existir todas las entidades capaces de usar el lenguaje), entonces la acción verbal o simbólica es análoga a la “gracia” que se dice “perfeccionar” a la naturaleza.

Hay un sentido en que la palabra “trasciende” lo que nombra. Es verdad, también hay un sentido en que la palabra misma es material, un “cuerpo”, un significado

“encarnado”. Porque hay la dimensión de lo puramente físico (puro “movimiento”), por la cual una palabra es dicha, transmitida, oída, leída, etc. O hay lo puramente físico de las acciones del cerebro cuando está de alguna manera usando palabras, o sea, “pensando”.

Pero el “significado” de una palabra no es idéntico a su pura materialidad. Hay una diferencia cualitativa entre el símbolo y lo que es simbolizado.

Hay una dualidad de dominio implícita en nuestra definición del hombre como animal que usa símbolos. La animalidad del hombre pertenece al dominio de la pura materia, del puro movimiento. Pero su “simbolicidad” añade una dimensión de acción que no es reducible a lo no simbólico, ya que por su naturaleza simbólica no puede ser idéntica a lo no simbólico.

Sin embargo, también hay un sentido notable en que estos dos dominios no pueden mantenerse rígidamente separados. El ejemplo más obvio nos lo ofrece el caso de las

“enfermedades psicógenas”. O podemos pensar en casos en que un alimento, aunque físicamente saludable, puede causar asco en personas que lo ven a través de una tradición y contexto de “ideas” según las cuales el alimento es repugnante. Cuando estaba preparando este artículo, salió en el periódico la historia de un indígena, creo que de las Islas del Sur, quien, habiendo sido embrujado por su tribu, se estaba muriendo a pesar de los esfuerzos de la medicina moderna por salvarlo. No se le había hecho ningún daño material, sólo había regresado a su choza y encontrado los signos mágicos de la sentencia de muerte de la tribu, e inmediatamente enfermó.

Lamento decir que en ese punto los periodistas pasaron a otros asuntos. Al menos, si hubo un reportaje posterior sobre el desenlace de la lucha entre la moderna medicina material y la retórica de la magia primitiva en el caso de un indígena altamente susceptible a sus persuasiones, yo no lo vi. Pero sea cual fuese el resultado, los estragos físicos causados al pobre diablo por su terror al ver los signos “fatales” son suficientes para ilustrar el punto sobre la manera en que el dominio del simbolismo puede afectar las mismas acciones de un cuerpo físico, manifestándose en el cambio, de salud a grave enfermedad, en la parte del cuerpo influida por el simbolismo. Similarmente, las ideas nos pueden “mantener a flote”; de ahí que haya mercado para los textos sobre “el poder del pensamiento positivo”.

En todos estos casos, en los cuales operaciones simbólicas pueden influir sobre procesos corporales, se ve que el dominio de lo natural (en el sentido de lo menos que 23

verbal) es penetrado o *animado* por el dominio de lo verbal o simbólico. Y en este sentido el dominio de lo simbólico corresponde (en nuestra analogía) al dominio de lo

“sobrenatural”.

Tercera analogía

La tercera analogía concierne a lo negativo, que desempeña un papel principal en ambos, lenguaje y teología.

Debemos empezar con el punto que la escuela de lingüística de Korzybski subraya tan insistentemente (y con justicia, porque a pesar de ser obvia la fórmula en principio, es repetidamente ignorada en la práctica).

El lenguaje, para ser usado debidamente, tiene que ser “descontado”. Debemos recordar que cualquiera que sea la *correspondencia* que haya entre una *palabra* y la cosa que nombra, la palabra *no* es la cosa. La palabra “árbol” no es el árbol. Y al igual que los efectos obtenibles con la cosa no se pueden obtener con la palabra, efectos obtenibles con la palabra no son posibles con la cosa. Pero puesto que estos dos dominios coinciden tan útilmente en ciertos puntos, tendemos a pasar por alto las áreas donde divergen radicalmente. Gravitamos espontáneamente hacia el ingenuo realismo verbal.

Es como si un matemático dijera: “Podemos resolver ciertos problemas matemáticos extrayendo la raíz cuadrada de uno negativo. Nuestras soluciones de tales problemas se pueden aplicar a las necesidades de la ingeniería, etc. De manera que los estudiantes deben emprender la búsqueda de la raíz cuadrada de menos uno en la naturaleza misma”.

Sin embargo, por más útil que sea la raíz cuadrada de menos uno para resolver cierto tipo de problemas, es pura y sencillamente una expresión interna de un sistema específico de símbolos y no una “cosa” que se pueda descubrir en la naturaleza, si usamos “naturaleza” en el sentido de lo menos que simbólico, o diferente de lo simbólico, o sea el tipo de cosas que habría si desaparecieran todos los animales que usan símbolos, con sus sistemas simbólicos.

La paradoja de lo negativo entonces es sencillamente éste: Al igual que la *palabra*

“árbol” es verbal y la *cosa* árbol es no verbal, así todas las palabras para lo no verbal, por la misma naturaleza del caso, deben discutir el dominio de lo no verbal en términos de *lo que no es*. De ahí que para usar las palabras debidamente, tengamos que sentir espontáneamente el *principio de lo negativo*.

El ejemplo formal más obvio de esta percepción del “descuento” negativo se encuentra en la ironía, figura que, en su forma más simple, expresa a *A* en términos de *no-A* (como en un día de mal tiempo podríamos decir “¡Qué hermoso día!”). Y toda metáfora implica una percepción similar del “descuento”. Así la expresión “empuñar el 24

timón del Estado” se interpreta debidamente sólo en cuanto sabemos que los hombres de Estado no son marineros y que el Estado no es un buque.

Una gran revelación para mí fue el capítulo sobre “La idea de la nada” de *La evolución creadora* de Bergson. Seguramente este capítulo es un momento importante en la teoría del lenguaje, ya que nos ayuda a darnos cuenta de que lo negativo es una maravilla peculiarmente lingüística, y de que no hay negativos en la naturaleza, pues cada condición natural es positivamente lo que es.

Tengo que remitir al capítulo de Bergson a quien desee una exposición amplia y adecuada de su tesis. También, he tratado de se-

ñalar su valor en varios artículos míos sobre “A ‘Dramatistic’ Approach to the Origins of Language”. [4](#) Bergson empieza por observar que, si tratamos de concebir “nada”, sólo lo podemos hacer concibiendo *algo*.

Por ejemplo, podemos cerrar los ojos y pensar en un punto negro, o podemos pensar en algo y luego verlo obliterado, o podemos pensar en un abismo, etc. En cuanto la idea de

“nada” envuelve una imagen, tiene que ser una *imagen* de “algo”, ya que no puede haber otro tipo de imagen.

O podemos entender el punto dándonos cuenta de que podemos pasar la eternidad diciendo lo que *no* es una cosa. Lo que tengo en la mano *positivamente* es un libro. No es una manzana, un elefante, un tren, etc. *Está positivamente* aquí. No está en China, ni en la Edad Media, ni en la luna, etcétera.

Bergson señala el papel importante de lo negativo en cuanto a cuestiones de *expectativa*. Por ejemplo, si me preguntan si el termómetro registra 37°, tal vez encuentre que registra realmente, positivamente, 35°, o 38°, o 42°, etc. Lo que sea que registre el termómetro que no sea 37°, puedo decir, “*No son 37°*”. Tales consideraciones nos hacen percibir que lo negativo es una invención peculiarmente lingüística, que no es un “hecho” de la naturaleza, sino una función de un sistema de símbolos, tan intrínsecamente simbólico como la raíz cuadrada de menos uno.

Desde el punto de vista “dramático”, sin embargo, las observaciones de Bergson podrían ser modificadas en un punto. Su exposición del caso toma el sesgo “científico”.

Empieza con lo negativo *proposicional*, como en la frase “no es...” Pero dramáticamente (es decir, viendo la cuestión en términos de “acción”) debemos empezar con lo negativo *exhortatorio*, lo negativo de mando, como en los “no harás esto o lo otro”, del Decálogo.

Esta leve modificación transformaría nuestro problema, de la “Idea de la Nada” a la

“Idea de No”. Y tal vez, puesto que “No” es un *principio* más bien que una paradójica especie de “lugar” o “cosa” (tal como “nada”), no sentimos tanta presión de concebirlo en términos de una imagen. Podemos “captar la idea” de lo negativo sólo por saber usarlo. No tenemos que “ver” algún NO positivo en la naturaleza,

como un árbol o una piedra. Su realidad como principio es simbólica, aunque por supuesto hay una especie de

“cuerpo” en el sonido de la palabra, o en su apariencia en una página, o en el sentido de 25

su uso en varios contextos, o en la actividad neural requerida para “captar la idea” de ello.

A propósito, al consultar los expedientes sobre el entrenamiento de Laura Bridgman y Helen Keller, cuyas privaciones sensoriales causaron que aprendiesen el lenguaje mucho después que los niños normales, encontré que en ambos casos sus maestros, sin pensar específicamente en este problema, habían empezado espontáneamente con la negativa imperativa y que no habían introducido la negativa proposicional hasta después.

Por cierto que debe ser analizada la tendencia de existencialistas como Heidegger y Sartre a “objetivar” lo negativo empezando con el “nada” cuasi-sustantivo en vez del

“no” moralista. Consideremos, por ejemplo, la noción “meónica” de Heidegger en el sentido de que, si el “Ser” puede “ser”, entonces *Nichts* (el No ser) puede *nichten*, dando así una sustancialidad cuasi-positiva a la negación simbólica, por sugerir que *Angst* (el miedo, la angustia) es la evidencia de la validez de no-ser como la razón metafísica de ser.

Puesto que lo negativo es lo que es, al llegar a un término tan altamente generalizado como “Ser”, aún queda disponible un notable “avance” dialéctico. Se puede añadir lo negativo, y por tanto llegar a “No-Ser” (*Nichts*), el cual puede ser tratado como la *base contextual* del término altamente generalizado “Ser”. Porque un tal opuesto absoluto es lo único que queda. Ya sea que se refiera a algo o no, en realidad, es una operación lingüísticamente “razonable”.

Un irreconciliable concepto naturalista de tales maniobras lingüísticas las descartaría sencillamente como puras tonterías. Pero la logología nos aconsejaría tomar en serio la comedia de Heidegger. Porque siempre existe la posibilidad de que, si el lenguaje sí conduce finalmente a este uso generalizado de lo negativo, entonces las *implicaciones* de tal finalidad están presentes aún en nuestros pensamientos *ordinarios*, aunque en sí estos pensamientos no posean una tal minuciosidad. Es decir, aunque estén lejos de con-

ducirnos “al fin de la línea”, pueden *implicar* este fin, si sólo estuviésemos dispuestos a seguirlos con suficiente persistencia. Así que tal fin puede esconderse de ellos, un fin implícito que no podemos evitar sólo por ser frívolos. Porque si el hombre es el animal que usa símbolos, y si la última prueba de simbolización es una percepción intuitiva del principio de lo negativo, entonces las operaciones “trascendentales”, tales como la idea heideggeriana de “Nada”, pueden revelar en su pureza una especie de *Weltanschauung* que está operando imperfecta pero ineludiblemente en todos nosotros.

Así, mientras que el positivismo sencillamente descartaría tales operaciones como un mero absurdo, la logología tiene que vigilarlas tan cuidadosamente como el psicólogo freudiano vigila los disparates de los sueños de su paciente. Si el animal que usa símbolos se acerca a la naturaleza en términos de sistemas de símbolos (como inevitablemente hace), entonces inevitablemente “trascenderá” a la naturaleza en el sentido de que los 26

sistemas de símbolos son esencialmente diferentes de los dominios que simbolizan. Y

estos dominios serán *necesariamente* diferentes, en cuanto la traducción de lo *extrasimbólico* a *símbolos* es una traducción de algo a términos de lo que no es.

Por el momento, lo principal es enfatizar el hecho de que todo el problema de negación en el lenguaje, y la dialéctica similar de la metafísica de Heidegger, tiene su análogo en la “teología negativa”, o sea, definir a Dios en términos de lo que no es, como cuando se describe a Dios con palabras del estilo de “inmortal”, “inmutable”, “infinito”,

“ilimitado”, “imposible”, etcétera.

Cuando palabras tales como “Amor” o “Padre” son aplicadas a Dios, deben entenderse no como positivos, sino más bien como cuasi-positivos. Porque deben ser entendidas analógicamente —y la analogía, como la metáfora, tiene sentido sólo en cuanto la descontamos a favor de lo negativo—. Es decir, debemos añadir: “Por ‘amor’

no queremos decir el amor que la gente se tiene, porque sería meramente humano. Y por

‘padre’ no queremos decir padre en el sentido literal, legal o naturalista del término”.

En este sentido, al igual que el lenguaje involucra dentro de su misma esencia un principio de negación, así la teología llega a un último en la “teología negativa”, puesto que Dios, siendo “sobrenatural”, *no* se puede describir por los positivos de la naturaleza.

Por supuesto, hay dispositivos de estilo o dialécticos, por los cuales lo “sobrenatural” se puede llamar lo “verdaderamente” positivo, y los positivos del dominio empírico se pueden llamar negativos. (Recordemos, por ejemplo, la fórmula de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*.) Nuestro objetivo aquí no es el de argüir en pro o en contra de cualquier estilo de dialéctica en particular. Sólo debemos señalar el papel crítico del principio negativo en todo este tipo de pensar. (Y en cuanto a Spinoza, su teoría enfocaba explícitamente la teología negativa, puesto que enfatizó el punto de que la idea de “orden”, por ejemplo, no podría significar lo mismo para nosotros que para Dios —

que en realidad la idea que Dios tuviese de orden tal vez se pareciese a nuestra concepción de desorden—.)

Los positivos de la naturaleza se vuelven “cuasi-positivos” en cuanto llegan a quedar imbuidos con el principio de la negación (el “no harás” de los Mandamientos, o sea, lo prohibido) que es tan fundamental al sentido de lo ético. Así es con las funciones sexuales, por ejemplo, en la medida en que éstas pasan al control de las proscripciones moralistas. O en cuanto a las formas de disciplina monástica —penitencias, etc.— que, mientras son totalmente positivas en las “mociones” que involucran, son guiadas por los negativos de lo ético. En uno de los primeros y más largos ensayos de Emerson sobre *Naturaleza*, hay un pasaje que ilustra perfectamente cómo los positivos del orden natural llegan a imbuirse completamente con el principio de negación, particularmente cuando este principio se extiende para incluir la idea de últimas sanciones teológicas.

27

Los objetos sensibles concuerdan con las premoniciones de la Razón y reflejan la conciencia. Todas las cosas son morales; y en sus ilimitados cambios tienen una interminable referencia a la naturaleza espiritual. Por tanto la naturaleza resplandece en forma,

color y moción; y cada estrella en el más remoto cielo, cada cambio de vegetación desde el primer principio de crecimiento en el centro de una hoja hasta la selva tropical y la mina de carbón antediluviana, cada función animal desde la esponja hasta Hércules, indicarán o pronunciarán al hombre con voz de trueno las leyes del bien y del mal, y harán eco a los Diez Mandamientos. Por ende la naturaleza es siempre el aliado de la Religión: presta su pompa y riqueza al sentimiento religioso. [5](#)

Cuarta analogía

La dialéctica de la cuarta analogía está tan entrelazada con la de la tercera que es difícil tratarlas por separado. Así que haré una transición de la tercera a la cuarta por usar un ejemplo que claramente implica las dos.

Imaginemos que se ha empezado con un mundo de positivos, en el sentido más estricto del término, un mundo de cosas y operaciones materiales. Por ejemplo, se ha procedido de este árbol a todos los árboles, de todos los árboles a todas las plantas, de todas las plantas a todos los objetos, etc. Y finalmente, para abarcar al dominio entero de positivos, al notar la manera en que todo se relaciona, se podría resumir la situación por llamar a este dominio natural el dominio de “lo Condicionado”. Una vez que se haya alcanzado un término tan altamente generalizado, ¿qué queda? Obviamente, por la misma dialéctica del caso, “lo Condicionado” tendría como contrapartida un término de generalización igualmente alta, o sea, “lo No-Condicionado”. Similarmente, si lo Condicionado es el dominio de la Necesidad, entonces lo No-Condicionado sería el dominio de la Libertad. Si lo Condicionado es el dominio de los medios, entonces lo No-Condicionado sería el dominio de los fines. Si lo Condicionado es el dominio de lo

“sensible” (*phenomena*), lo No-Condicionado sería el dominio de lo “inteligible”

(*noumena*). Si lo Condicionado es el dominio de las cosas en su relación una con otra, entonces lo No-Condicionado sería el dominio de las cosas en sí (un cuasi-positivo usado por Kant, y que Fichte desveló como negativo por llamar al *Ding-an-sich* de Kant un *seiendes Unding*, o ser-no-cosa).

La cuarta analogía involucra el impulso lingüístico hacia un título de títulos, una lógica de nombramiento completada por subir

así a niveles cada vez más altos de generalización. En la dialéctica platónica, este movimiento hacia lo abstracto se igualaba con un movimiento hacia lo divino, puesto que se alejaba del dominio de los positivos meramente naturalistas, o sea, de los objetos de la experiencia totalmente sensorial.

Imaginemos el título ideal de un libro. Un título ideal “resumiría” todas las 28

particularidades del libro. En cierta manera “implicaría” estas particularidades. Sin embargo, las particularidades tendrían toda la realidad material. Similarmente en cuanto al movimiento hacia un título de títulos (el principio unificador que se encuentra en una oración, considerado el “título” de la situación a la cual se refiere): tal movimiento es hacia una especie de *vaciar*, es una *vía negativa*. (Recordemos la observación de Hegel de que al pasar de este ser a aquél, y a ese otro, etc., hasta obtener un término para

“Puro Ser”, tal “Puro Ser” es indistinguible de “Nada”, ya que no hay una sola cosa que se pueda señalar como un ejemplo de “Puro Ser”. Y recordemos aquí el uso de Heidegger de Nada como la contraparte contextual, o “fundamento”, de Ser.) El hincapié de la cuarta analogía no es en este elemento negativo, sino sobre la búsqueda de un título de títulos, un término omni-inclusivo (que resulta de tener este principio negativo como parte esencial de su carácter). Puesto que la tercera y la cuarta analogía se pueden tratar por separado, la tercera concierne a la correspondencia entre la negación en el lenguaje y su lugar en la teología negativa, mientras que la cuarta concierne a la naturaleza del lenguaje como un proceso de nombramiento, conduciendo en el dominio secular hacia un título de títulos omniabarcante. Tal término resumidor secular sería técnicamente un “término deiforme” en el sentido de que su papel sería análogo al papel de nombramiento omni-inclusivo desempeñado por la palabra del teólogo para la Deidad. [6](#)

Nótese que también podríamos enfocar esta cuarta analogía en la dirección inversa.

Es decir, en vez de considerar a “Dios” como el título de títulos en que todo es resumido, se podría considerar que todas las subclasificaciones materialmente “emanan” o

“irradian” de esta “fuente espiritual”. Y así como la religión podría verse como central, con todos los campos especializados tales como leyes, política, ética, poesía, arte, etc.,

“desprendiéndose” de ella para volverse gradualmente disciplinas “autónomas”, también hay un sentido técnico en que se puede considerar que toda la especialización irradia de un centro logológico. La logología podría llamarse propiamente central, y se podría decir que todos los demás estudios “irradian” de ella, en el sentido de que todas las “logias” y

“grafías” son guiadas por lo verbal. Todas son idiomas especiales (en los campos especiales de las ciencias físicas, las ciencias sociales y las humanidades).

Empero, concebir esta materia perfectamente ideal como si fuese colocada en el centro del plan de estudios de una universidad no es de ninguna manera lo mismo que ver tal “derivación” literalmente. En realidad, los cursos de un plan de estudios se han desarrollado a través del tiempo; su acumulación es histórica, no logológica. Si pusiéramos la universidad en el lugar del universo, con la logología como centro y circunferencia de la universidad (así como “Dios” ha sido llamado centro y circunferencia del universo), la “derivación” del plan de estudios de esta fuente sería puramente esquemática, puramente teórica, una derivación “ideal” que podría ser 29

importante en la formación de actividades académicas y la política educacional, pero que sería “más allá de la imaginación” literalmente. La logología también es análoga a la teología en el sentido de que, aunque idealmente central, en la práctica sería tan sólo un estudio especializado en particular, como cualquier otra división del plan de estudios.

Quinta analogía

Nuestra quinta analogía concierne a la relación entre “tiempo” y “eternidad”, y como texto usaremos una cita de las *Confesiones* de San Agustín (libro IV, capítulo X). Al discutir las cosas transitorias, Agustín dice:

Eso es todo lo que Tú les has dado, porque son partes de cosas que no existen todas a la vez, sino que, cediendo el lugar y sucediéndose, forman todas el universo, cuyas partes son. De idéntica manera se desarrolla también nuestra habla toda entera por me-

dio de signos sonoros. Y no se completaría el habla si no fuese cediendo el lugar cada palabra, una por una, después de pronunciadas sus partes, para que otra la suceda.

Aquí la sucesión de palabras en una oración sería análoga a lo “temporal”. Pero el *significado* de la oración es una *esencia*, una especie de significado fijo o definición que no está limitada a ninguna de las partes de la oración, sino que más bien penetra o anima la oración en total. Tal significado, yo diría, es análogo a la “eternidad”. En contraste al fluir de la oración, en que cada sílaba surge, existe por un momento, y luego “muere”

para abrir paso a la próxima etapa del proceso continuo, el significado es “no-temporal”

aunque corporificado (encarnado) en una serie temporal. El significado en su unidad o sencillez “*simplemente es*”.

El *País de las Maravillas* de Alicia tiene muchos momentos que ilustran esta especie de sutilezas dialécticas. Recordemos, por ejemplo, el episodio del Gato de Cheshire. El gato sonríe. Es decir, en cuanto a meras *apariencias* concierne, ocurren ciertos movimientos, posturas, etc., y éstos son interpretados como las señales de una sonrisa.

La sonrisa es la esencia de estas condiciones materiales, la *forma* o *acto* de los puros movimientos. Es lo que los movimientos *significan*. Entonces el gato desaparece, con excepción de su sonrisa. Los aspectos “temporales” de la sonrisa se desvanecen, dejando sólo su *esencia*, su *significado*. En términos reales, la transformación no se podría ilustrar. El dibujo cuando mucho puede eliminar el gato entero menos la parte de su faz que puede registrar una sonrisa. Pero la pura esencia o “lo risueño” de la sonrisa no permitiría tan siquiera esta parca ilustración. “Lo risueño” *no* es ilustrable. Lo más que nos podemos acercar es imaginar una sonrisa en particular, usando elementos que en sí 30

no son sonrisa. Éstos corresponderían al aspecto meramente “temporal” de la “esencia eterna” de la sonrisa, o del significado que “trasciende” cualquier detalle visible.

Nos podríamos acercar a esta misma analogía (involucrando contrapartes de

“tiempo” y “eternidad” respectivamente) por otra vía. Consideremos nuestra definición del hombre como el animal que usa sím-

bolos. Podemos concebir dos ideas marcadamente diferentes de “eternidad”, dependiendo del término con que empezamos.

La designación *genérica* “animal” sugiere la especie de “eternidad” que concebimos cuando pensamos en la eternidad como el tiempo *extendido eternamente*, aunque se supone que la eternidad está “más allá del tiempo”. O la designación *específica*, o sea, la característica de diferenciación, “que usa símbolos”, sugiere por analogía otra clase de eternidad, la idea de lo “fijo” o “inmutable”; por ejemplo, al tratarse de principios, conceptos universales, definiciones, de la esencia. Este tipo de analogía (que Santayana trata tan brillantemente en su escrito sobre “el reino de la esencia”) no sugiere la idea del interminable *vivir* que sugiere el comparar la eternidad con la animalidad indefinidamente prolongada.

Esta diferencia entre dos ideas de “eternidad” o entre términos para órdenes

“temporales” y términos para órdenes “fijos”, también involucra una relación ambigua entre términos para “prioridad lógica” y términos para “prioridad temporal”, pero tal vez este punto se pueda considerar mejor a la luz de nuestra sexta analogía.

Sexta analogía

Esta analogía concierne a un notable parecido entre el diseño de la Trinidad y la forma fundamental de la “situación lingüística”. Y está construida alrededor de la consideración de que, respecto a las personas de la Trinidad, el Padre es igualado al Poder, el Hijo a la Sabiduría, el Espíritu Santo al Amor.

Primero pensemos en la relación entre la cosa y su nombre (entre un árbol y la palabra “árbol”). El poder está primariamente en la cosa, en el árbol más bien que en la palabra para árbol. Pero la palabra está relacionada con este poder, con esta cosa, en el sentido de “conocimiento” de esa cosa. Por ende, por derivación, también tiene cierto poder (el poder que reside en el conocimiento, en el nombramiento preciso). Pero el poder está primariamente en los materiales, en las cosas con las cuales podemos construir, calentar, pegar, etcétera.

Para llevar la analogía un paso más adelante: al igual que se supone que la primera persona de la Trinidad “genera” a la segunda, así podemos decir que la cosa “genera” la palabra que la nombra,

o sea que le da existencia (para responder a la realidad primaria de la cosa, que requiere un nombre).

Luego notemos que existe cierta *correspondencia* entre la cosa y su nombre. Hay un 31

estado de *concordancia* o comunión, entre lo simbolizado y el símbolo. Puesto que estamos considerando sólo la relación entre el nombre y la cosa que nombra, algún término técnico del estilo de “correspondencia” o “concordancia” servirá para nuestros fines. Pero en cuanto la Trinidad se dice estar compuesta de “personas”, debemos traducir nuestra idea de correspondencia perfecta a términos correspondientemente *personales*. Y la palabra para la perfecta comunión entre *personas* es “Amor”.

Notemos también que, mientras el primer momento (la cosa) estableció el fundamento para el segundo momento (el nombre apropiado), ambos momentos tomados conjuntamente forman la “correspondencia” entre ellos. Aquí otra vez se sostiene la analogía con la Trinidad, puesto que se dice que la primera persona “genera” a la segunda, mientras que la tercera procede de la primera y la segunda en su conjunto. Es decir: la *correspondencia* técnica entre cosa y nombre tendría como analogía el “Amor”

entre primera y segunda personas.

En vista de que la metafísica hegeliana está tan cerca de la teología, se puede discernir una estructura bastante similar en la dialéctica hegeliana. Dado el prototipo de lo negativo, el término “tesis” en sí implica “antítesis” —y conjuntamente ambos implican

“síntesis”, o sea el elemento de comunicación entre ellas—. En este punto se podría objetar: “Pero la ‘antítesis’ hegeliana es *antagónica* a ‘tesis’, mientras que el Hijo como Verbo está más bien en una relación de ‘como es el padre, es el hijo’”.

Y en verdad éste bien podría ser el caso, puesto que mucho del pensamiento del siglo XIX se desarrolló bajo el escudo de antítesis. (Veamos su papel en la obra de Kierkegaard, por ejemplo, a pesar de su declarada resistencia a Hegel.) Pero debemos señalar que la idea de *oposición* puede ceder a la idea de *contraparte*. Por ejemplo, en griego:

Antistrophos (una palabra usada por Aristóteles para definir retórica como contraparte de dialéctica).

Antimorphos (que significa: formado a la manera de, o para corresponder a algo).

Antitimao (que significa: honrar correspondientemente).

O, si tal vez se piensa que aquí nos hemos salido por la tangente, nótese que en el grupo pentámero dialéctico de Coleridge, en el punto en que coloca “las Escrituras”

como tesis, pone “la Iglesia” como antítesis. (Coleridge complica el sistema bivalente por añadir “protesis” y “mesotesis” a la triada hegeliana.)[7](#)

Pero la mención de Hegel sirve como un recordatorio del punto antes mencionado respecto a la relación entre las mociones temporales y lógicas de prioridad. (Por prioridad temporal o “narrativa” se quiere dar a entender una secuencia tal como “ayer, hoy y mañana”; la prioridad lógica involucra una especie de “simultaneidad” como en la 32

	Protesis	
	El Verbo — Cristo	
Tesis	Mesotesis	Antítesis
Las Escrituras	El Espíritu	La Iglesia

Síntesis
El Predicador

	Protesis	
	<i>Sum</i>	
Tesis	Mesotesis	Antítesis
<i>Res</i>	<i>Agere</i>	<i>Ageo, Patior</i>

Síntesis
Agens

secuencia que prevalece entre las partes de un silogismo, donde el argumento procede *de* la primera premisa, *a través* de la segunda premisa, *a* la conclusión, pero no en un sentido temporal.) Se dirá mucho más sobre este tema en los capítulos posteriores de este libro. Pero mientras tanto, podremos obtener un enfoque previo y relevante por tratar de las interrelaciones entre los tres términos de la Trinidad.

Toda cosa que concierne a lo temporal se puede reducir a un grupo de cinco, a saber: protesis, tesis, antítesis, mesotesis y síntesis, como en lo siguiente:

En *Aids Reflection* (Shedd, I, pp. 218-219) escribe:

Para los fines de lo noético universal, en que se requieren términos de mayor comprensión, y significación menos específica, el grupo neomático pentámero tal vez sería:

A continuación describe ampliamente esta gramática dramática.

La relación ambigua entre los dos estilos de colocación (la narrativa y la lógica) se puede ver si nos detenemos a pensar otra vez en la manera en que la segunda persona de 33

la Trinidad se dice “proceder” de la primera, y la tercera de la primera y la segunda.

Aunque pensamos que el Padre *precede* al Hijo en el tiempo, y aunque concebimos

“generación” en términos temporales, los teólogos ortodoxos nos advierten que el proceso por el cual se supone que el Padre “genera” al Hijo *no* debe ser concebido en términos temporales, sino que Padre e Hijo son uno eternamente. Podríamos decir que la primera persona es “previa” a la segunda más bien en el sentido *lógico* (al igual que la primera premisa de un silogismo podría llamarse previa a la segunda).

Notemos que el concepto de relaciones personales que involucran dos “generaciones”

contiene esta ambigüedad. Aunque hay un sentido en que un Padre precede a un Hijo, también hay un sentido en que los dos estados son “simultáneos” —porque los padres pueden ser padres sólo al tener hijos, y en este sentido los hijos “hacen” a los padres —.

Es decir, lógicamente, Padre e Hijo son términos recíprocos, cada uno implica al otro.

Muchas antiguas querellas teológicas giran alrededor de esta posibilidad de cambiar entre los dos tipos de secuencia, o sea, la temporal y la lógica. Joaquín de Floris (1145-1202) ofreció una teoría de la historia que ilustra bien cómo este cambio puede ocurrir.

Dividió la historia en tres etapas: *primera*: edad del Padre, de la Ley, de la Letra; *segunda*: edad del Hijo, del Evangelio (intermediario entre Letra y Espíritu); *tercera*: edad del Espíritu.

La edad del Padre requería la obediencia; la edad del Hijo, que era un periodo de estudio y sabiduría, involucraba una búsqueda de revelación mística y un énfasis en la lectura; la edad del Espíritu, o sea, la edad monástica que prevalecía entonces, iba a ser consagrada a la oración y al canto.

Aquí, claramente, las relaciones entre las personas coeternas de la Trinidad son traducidas a una serie temporal en cuanto al desarrollo de la historia. Y Hegel, por supuesto, construyó su teoría de la historia alrededor del mismo tipo de ambigüedad.

Desde el punto de vista estrictamente lógico, la historia de Hegel terminó antes de haber empezado; la “Idea” contenía todas sus posibilidades desde el comienzo. Pero la manifestación de esta “Idea” en términos de naturaleza y de historia era como la revelación gradual, una por una, de estas implicaciones lógicas.

Es mi noción que, al seguir tales indicios, podemos desarrollar finalmente un considerable cuerpo de instrumentos conceptuales, para cambiar de una a otra entre las terminologías “filosóficas” y “narrativas” de motivación, entre secuencias temporales y lógicas, y por ello traducir fácilmente las discusiones de “principios” o “inicios” de un estilo a otro, reduciendo así la distancia que parece existir entre el estilo poético de expresión y el filosófico.

Nuestras seis analogías, entonces, son las siguientes:

1) Las semejanzas entre las palabras acerca de las palabras y las palabras acerca del 34

Verbo.

2) Las palabras son a la naturaleza como el Espíritu es a la Materia.

3) La teoría del lenguaje, al culminar en una teoría de lo negativo, corresponde a la

“teología negativa”.

4) El nombramiento lingüístico conduce a una búsqueda del título de títulos, que es técnicamente un “término deiforme”.

5) El “tiempo” se relaciona con la “eternidad” en la misma forma como los detalles particulares del desarrollo de una oración se relacionan con el significado unitario de la oración.

6) La relación entre el nombre y la cosa nombrada se parece a las relaciones de las personas de la Trinidad.

Al ofrecer esta lista, sólo estamos bosquejando un modo de pensar que es predominante en la actualidad. Pero, como regla general, tal pensar es fragmentario e incierto en su objetivo (fuera de una clara resistencia a los cánones de significación demasiado positivistas). En particular, tal pensar se manifiesta entre los críticos que gustan de enfocar la literatura secular en términos de “mito”, una palabra que abarca igualmente la “religión” y la “poesía” (conjuntamente con ciertos pedacitos descartados de “ciencia” ahora comúnmente llamados “magia”). En mis escritos anteriores^{s8} ha habido una preocupación hacia la naturaleza “creativa” de la palabra, en conexión con mis especulaciones sobre orientación, transformación, “perspectiva por incongruencia”,

“exorcismo por trasnombrar” y re-simplificación (en *Permanence and Change*); sobre el

“rezo secular” (en *Attitudes Toward History*); sobre el “renacimiento” (en estos dos libros y en *The Philosophy of Literary Form*); sobre “términos deiformes” (en *A Grammar of Motives*); sobre “embeleso”, “romance” y “belleza” como análogos sociales puramente seculares de “divinidad” (en *A Rhetoric of Motives*); sobre “persuasión pura”⁹ (también en *A Rhetoric of Motives*), y sobre “catarsis” (en mis esfuerzos actuales de describir cómo la poesía “purifica” al lector-edificado).

Pero muchos de estos intentos carecían de la particular reserva “logológica” por la cual yo quisiera ahora abogar. Y aun los esfuerzos posteriores carecían de la formulación específica de este ensayo. En general, hubo una tendencia a suponer un simple desarrollo histórico desde lo “sagrado” a lo “profano”, de lo “espiri-

tual” a lo “secular”. Pero la logología nos previene sistemáticamente contra una dialéctica tan simple.

Para entender el punto, sólo necesitamos considerar el desarrollo de la vestimenta eclesiástica relacionada con ceremonias religiosas en las iglesias cristianas. Parece ser que esta vestimenta no provenía del ropaje ritual de otras religiones (no era adaptación, por ejemplo, de la vestimenta llevada por sacerdotes paganos o judíos). Más bien, eran originalmente prendas *seculares*, llevadas por la gente fuera de la Iglesia (con el principal 35

requerimiento de que fuesen limpias, pulcras). Empero, estas prendas pasaron a adquirir una significación *puramente ritual*. Porque, aunque los estilos de prendas seculares cambiaban gradualmente, la vestimenta tradicional llevada por los sacerdotes se seguía conservando para usarla durante la liturgia. Así, gradualmente la vestimenta eclesiástica llegó a ser, por motivos religiosos, “apartada” 10 de los estilos seculares comunes. Las prendas habituales, la indumentaria acostumbrada de sacerdotes y laicos, así, divergieron con el tiempo (un desarrollo que se puede notar en la palabra “vestimenta” en sí, que es ahora usualmente aplicada a formas de vestir específicamente eclesiásticas, pero que originalmente se refería al “ropaje” en general).

Así, conjuntamente con tendencias históricas (como cuando James Joyce, por ejemplo, transforma su educación religiosa jesuita en un “jesuitismo” artístico, estetizando la religión en términos de un personaje secular que sería un “sacerdote de la imaginación”), existe también la tendencia contraria en la cual símbolos que empiezan secularmente pueden gradualmente *llegar a ser* “apartados” a través del desarrollo de una tradición religiosa.

Por consiguiente, la relación entre teología y logología no debe ser concebida sencillamente como procediendo en una sola dirección. Éste es un concepto que ya hemos tocado varias veces, y en el que terminaremos.

Desde el punto de vista de una dialéctica teológica, la idea de una persona sobrenatural es especialmente interesante en este sentido. Hemos notado previamente que la personalidad, como concepto empírico, está compuesta de ingredientes distribuidos entre los tres órdenes empíricos (palabras acerca de la naturaleza, palabras acerca de palabras). Y “personalidad”, como un término

para la deidad, se extiende por analogía de estas usanzas empíricas.

Notemos sin embargo que, en esta etapa, una dialéctica teológica invierte estratégicamente su dirección. Es decir, concibe a la personalidad de aquí y ahora como imbuida por el genio de la extensión analógica. Así, cuando el sistema empírico de tres términos se expande a un sistema de cuatro términos (en el cual el cuarto término se refiere analógicamente a un dominio que trasciende lo empírico), entonces están presentes condiciones dialécticas en las cuales los primeros tres términos pueden considerarse como modificados por la naturaleza del cuarto término. En breve, se puede considerar que la personalidad *empírica* comparte el espíritu de la personalidad *sobrenatural*. El cuarto término está tratado, como esencialmente “previo” a los otros tres, y como su “fundamento”.

Éste es, por supuesto, un ejemplo de los dos movimientos de una dialéctica platónica.

Primero, hay la “vía ascendente” de “términos inferiores” hacia un término unitario trascendental concebido “míticamente” (analógicamente); luego hay una inversión de dirección, una “vía descendente” que regresa a los términos “inferiores” con los cuales el

36
dialéctico empezó su subida; pero ahora se considera que los términos “inferiores” han sido modificados por el principio unitario encontrado en el camino. Los términos seculares, empíricos, están “imbuidos del espíritu” del término “trascendental”.

Aun empíricamente es posible ahora un refinamiento adicional. Los términos para lo sobrenatural, derivados a su vez por analogía del dominio empírico, ahora pueden ser recuperados, y aplicados de nuevo en una analogía encima de otra —al dominio empírico, como, por ejemplo, cuando la personalidad humana de aquí y ahora es concebida *en términos de* “derivación” de una superpersonalidad trascendental—.

Pero aunque exista esta área en la cual las analogías pueden doblarse sobre sí mismas, reiluminando el lugar de donde partieron, los materiales fundamentales de los cuales nuestros términos para lo sobrenatural se pueden construir analógicamente son: Primero, el alcance y el poder de lo natural (de tempestades, mares, monta-

ñas), y también las consistencias estructurales, como las de los cristales y las simetrías de organismos biológicos. Segundo, en el orden sociopolítico, las dignidades y solemnidades de oficio —y las intimidades de lo familiar—. Y tercero (y aquí me creí obligado a inventar una palabra), la “simbolicidad” de lo simbólico.

Desde el punto de vista de la presente investigación, la tercera de estas fuentes de analogía se puede evaluar como “la primera entre iguales”.

En totalidad, entonces, hay tres fuentes de analogía, más las analogías recuperadas del cuarto dominio, que en sí es también analógico. En cuanto a pensamientos de últimos fines, están expresados en términos tales como los que imaginan los poetas, lo que conciben los filósofos, y aquello con lo que amenazan o lo que prometen los profetas. Lo importante, para nuestros fines, es estudiar textos teológicos en busca de indicios de la manera en que este “cuarto dominio” del lenguaje pudiese figurar como motivo, aun en situaciones no racionalizadas tan explícitamente. La “trascendencia” de los sistemas simbólicos del hombre opera de muchas maneras, aun cuando la tecnología está diseñada supuestamente para fines muy diferentes. Los textos que tratan explícitamente de trascendencia, como en el caso de doctrinas teológicas, nos ofrecen ejemplos

“perfectamente complejos” de tales procesos, y la logología los estudia primariamente con tales consideraciones en mente.

Eso en cuanto a las Analogías, las seis aquí señaladas y algunas más que se sitúan al margen. Podrían ser resumidas de la siguiente manera: la analogía “palabras-Verbo”; la analogía “Materia-Espíritu”; la analogía “Negativa”; la “Titular”; la analogía “Tiempo-Eternidad”; la “Formal”; la “Creativa”; la de “Galanteo”; y la analogía “Reversible”. Tal vez convendría hacer algunos comentarios más respecto a la “filosofía del lenguaje” que está siendo presentada aquí de manera indirecta a través del análisis de dos textos particularmente apropiados para nuestros fines. A menudo he expresado mi posición bajo la consigna de “dramatismo” porque la acción es un aspecto tan importante del drama, y 37

yo defino el lenguaje como una especie de acción: “acción simbólica”.

Esta perspectiva tal vez podría ser indicada lo más rápidamente por dos contrastes.

Primero, contrapondría el “dramatismo” al “cientismo”. Al hacerlo, no implica necesariamente una desconfianza de la ciencia como tal. Sencillamente quiero decir que se puede uno acercar al lenguaje en particular y a las relaciones humanas en general en términos de acción en vez de términos de *conocimiento* (o en términos de “forma” más bien que en términos de “percepción”). El enfoque “cientista” se logra a través de alguna pregunta esencialmente epistemológica tal como “¿qué es lo que veo al mirar este objeto?” o “¿cómo lo veo?” Pero las preguntas típicamente “dramatísticas” serían: “¿de qué, a través de qué, a qué, procede esta forma en particular?”, “¿qué se relaciona con qué en esta estructura de términos?”, o “¿cómo me ‘purifica’ una tragedia (si en realidad lo hace)?” Cualquiera de los dos enfoques termina por usurpar los territorios reclamados por el otro. Pero la *vía de entrada* es diferente; el dramatismo comienza con el problema de acción, o forma, y el cientismo con problemas de conocimiento o percepción (uno enfatiza lo “ontológico”, el otro lo “epistemológico” — aunque decirlo nos recuerda que cada uno termina por implicar al otro—).

La segunda diferencia que salta a la vista es: un énfasis en “acción” contra el énfasis en “moción”. “Moción” es una categoría necesaria, pero si tratamos todo problema de motivación en términos de “moción”, llegamos a la reducción *praeter necessitatem*. Las terminologías de motivos, basadas en la observación de conducta objetiva, reducirían

“acción” a “moción”, mientras que el dramatismo sostiene que “acción” es un dominio más inclusivo, que no se puede describir adecuadamente en términos de “moción”

solamente. “Acción” es a “moción” como “mente” es a “cerebro”.

Sin embargo, aunque puede haber “moción” sin “acción” (como cuando una pelota rueda por un plano inclinado), no puede haber “acción” sin “moción”. Es decir, *empíricamente*, aunque puede haber cerebro sin mente, no puede haber mente sin cerebro. Así, el dramatismo asume que, aunque “acción” no se puede describir correctamente en términos que reducen este dominio a las dimensiones de “moción”

únicamente, siempre habrá un orden de “moción” implicado en el dominio de acción. Por ejemplo, las reglas de un juego definen la naturaleza de la “acción” de los jugadores; pero los jugadores pueden actuar (“cooperando competitivamente” para realizar el juego en totalidad) sólo en la medida en que pueden mover sus cuerpos en el campo, de acuerdo con los fines y limitaciones (la “forma”) del juego como son definidos por las reglas.

Desde este punto de vista, “significación” no es idealmente reducible a la “teoría de la información”, a la “interpretación” mecánica de “señales”, etc. No se puede, en ningún sistema actual, realizar verdadera, empíricamente, tal reducción. Pero aparentemente, en sistemas tales como la cibernética, es así “idealmente” reducible, “si sólo pudiésemos construir una máquina lo suficientemente compleja”. *El dramatismo asume una 38*

diferencia empírica cualitativa entre la acción mental y la acción mecánica. Si los hombres algún día inventan una “máquina lo suficientemente compleja” para obliterar la presente distinción que hacemos entre nuestro proceder con la gente y nuestro proceder con las máquinas, la posición “dramatista” tendría que ser abandonada, o al menos profundamente modificada. Pero tal como están las cosas actualmente, el dramatismo está basado en la obvia distinción *empírica* que todos los hombres hacen al acercarse a las “cosas”. Las “personas” son entidades capaces de “acción simbólica”; en varios grados nos podemos dirigir a ellas, “razonar” con ellos, suplicarles, persuadirlas. Las

“cosas” sólo pueden moverse o ser movidas.

En esta conexión, nuestra definición empírica del hombre sería:

El hombre es:

- 1) El animal que usa símbolos.
- 2) El inventor de lo negativo.
- 3) Separado de su condición natural por instrumentos de su propia hechura.
- 4) Impulsado por el espíritu de jerarquía.

Y ahora tal vez sean apropiados algunos comentarios sobre las cuatro cláusulas de esta definición:

- 1) En cuanto a la definición clásica del hombre (el “animal racional”), nótese que sustituimos “racional” por la diferenciación

menos honorífica de “que usa símbolos”.

2) En este primer ensayo ya hemos indicado por qué consideramos lo negativo como la marca especial del genio lingüístico del hombre. Un atajo “dramatístico” a la misma posición sería el siguiente: la *acción* involucra *carácter*, que involucra *elección*; y la *forma* de elección logra su perfección en la distinción entre *Sí* y *No* (entre *harás* y *no harás*). Aunque el concepto de pura “moción” es no ético, “acción” implica lo ético (la personalidad humana). De ahí la obvia relación estrecha entre lo ético y las negativas del Decálogo.

3) La “separación” del hombre del estado natural, a través de sus múltiples invenciones mecánicas, ofrece una especie de análogo secular de la “Caída” del estado edénico. El hombre como inventor es llamado tradicionalmente *homo faber*; sus invenciones son guiadas por su capacidad como *homo sapiens*, que es otro sinónimo de su naturaleza como “el animal que usa símbolos”.

4) Por “jerarquía” nos referimos al motivo del orden sociopolítico, hecho posible y necesario por diferenciaciones y estratificaciones debidas a la división de labores, y a las distinciones correspondientes que resultan de la posesión de bienes (distinciones hechas posibles por la “simbolicidad” o terminología, de escrituras y contratos, y por la 39

negatividad de la ley). He aquí el motivo del escalafón social, o pirámide social, involucrando una preocupación por lo “superior” como elemento de organización en los modos de ubicación de los hombres. (También incluidos en tal noción de lo “superior”

estarían los medios por los cuales los términos para la superioridad social, conjuntamente con términos para esfuerzos morales y las formas “platónicas” de un “ascenso”

puramente *dialéctico*, nos pueden ofrecer analogías de ideas acerca de “Dios”.) La cláusula 4 está orientada por una fórmula usada por Coleridge: *a Jove principium*, que podría ser traducida “libremente”: “desde arriba hacia abajo” (o, logológicamente,

“empezar con un término “deiforme” general, un título de títulos, y ver todo lo demás en *términos* de esa palabra resumidora, considerada como “fuente” del conjunto).

En breve, en cuanto a la cláusula 4:

Si para buscar su nivel,

el agua siempre puede
descender,
¿qué Dios o Diablo
hace a los hombres eternamente
ascender?¹¹

40

41

¹ Una vez, analizando el simbolismo del sol y de la luna en el poema de Coleridge “The Ancient Mariner”, un estudiante presentó esta objeción: —Estoy cansado de oír del sol simbólico en los poemas; quiero un poema que traiga el verdadero sol. Respuesta: —Si alguien alguna vez se presentase con un poema que trajera el *verdadero* sol, más te valdría estar a unos ciento cincuenta millones de kilómetros de distancia. De por sí sufriríamos de un verano caluroso, y ciertamente yo no querría que nadie me trajese el verdadero sol al aula.

A decir verdad, se podría hacer aquí una distinción que correspondiera a la diferencia entre “concepto” e

“idea” en la terminología kantiana. La noción de sol *qua* sol, como el objeto puramente físico, y la noción del sol como “vengador” o como el espectáculo “glorioso” que al amanecer era “como la misma faz de Dios”, nos conduciría al campo de las “ideas”. El estudiante tenía razón en sentir que el hincapié en el “simbolismo” puede entorpecer nuestro interés en el significado puramente literal de un término, como cuando los críticos llegan a meterse tanto en el “simbolismo” de un cuento que pasan por alto su naturaleza como cuento simplemente.

Pero nuestras presentes consideraciones responden a otro tipo de pregunta. Una distinción entre el árbol-cosa (no simbólico) y la palabra para árbol (un símbolo) efectúa la división en otro punto. Por “simbolismo” tenemos en mente primariamente ese tipo de distinción. En cuanto a “simbólico” en el otro sentido (el sentido en que un objeto posee ingredientes de motivación que no le son intrínsecos en su pura materialidad), aun las cosas de la naturaleza se pueden volver simbólicas (en cuanto “representan” ideas más allá de su descripción como conceptos —como una cosa en

particular podría ser descrita *conceptualmente* en términos de los dibujos del arquitecto, pero podría “representar” una idea de la seguridad paternal, o del encierro, o de un cuerpo humano, etcétera —).

2 “The Book of Genesis. *Exegesis*”, por Cuthbert A. Simpson, en *The Interpreter’s Bible*, Nashville, Abingdon Press, 1900, I, p. 468.

3 En Homero, el término para “palabra” es *mythos*. En griego posterior cambió a *logos*. El hincapié actual en la *mitología* necesita particularmente del elemento correctivo de la *logología* porque la mitología ha llegado a insistir demasiado en lo puramente *imaginativo* del pensar. La fuerte preocupación terminista de la logología está concebida para corregir esta deficiencia sin conducir por el otro lado a un concepto demasiado científico del lenguaje como motivo. Seguramente el mero hecho de que los sistemas simbólicos de la química, la bacteriología y la física nuclear ahora hagan posible que las autoridades, si así lo quieren, envenenen todo el planeta no es en sí evidencia de que tales terminologías sean “correctas”, y de que hayan de considerarse como modelos que hasta las terminologías de las ciencias sociales y de las humanidades deben imitar. ¿No son más bien testimonio aparente de que debemos seguir buscando? Es necesario considerar *todas* las dimensiones simbólicas envueltas en los motivos del animal que usa símbolos. Y este texto está destinado a mostrar por qué tiene que ser inadecuada cualquier teoría secular del lenguaje que desconozca los indicios suministrados por la teología, sea o no “verdadera”.

4 Reproducido en mi *Language As Symbolic Action*, University of California Press, 1966, pp. 419-479. El cuarto artículo se intitula “Postscripts on the Negative”.

5 Aunque hemos sostenido que se debe tener la “idea” de lo negativo para usar *cualquier* lenguaje debidamente, la referencia de Emerson al “bien y el mal” sugiere consideraciones por las cuales quedaríamos conformes con menos, en caso de que el lector se resistiese a aceptar una pretensión tan radical. Ello involucra la obvia distinción empírica entre términos “positivos” y los términos “polares”. Por términos “positivos” queremos dar a entender los que no implican “opuestos lógicos” ningunos, a diferencia de los términos “polares” que sí implican opuestos lógicos. Así, una palabra como “mesa” es “positiva” en el sentido de que no implica

ningún término contradictorio, tal como “anti-mesa”, o “no-mesa”. Pero los términos “polares”, tales como “el bien”,

“verdadero”, “orden”, “sí”, implican respectivamente: “el mal”, “falso”, “desorden”, “no”. El vocabulario moralista (“dramático”, o sea el vocabulario de “acción”) se centra en tales términos “polares” (con su fuerte sentido de *elección*). La cita de Emerson sugiere cómo hasta el mundo completamente “positivo” (de “objetos sensoriales”) puede llegar a imbuirse con lo negativo de lo “polar”; este vocabulario tiene sentido sólo en cuanto sea necesario un “negativo” correspondiente para la expresión de cada “positivo”. Mientras que los “ismos”

42

parecen positivos, todos están infundidos con lo negativo, tomando su forma antitéticamente a otros “ismos” (de los cuales, paradójicamente, con frecuencia terminan por incorporar algunos elementos).

Entre paréntesis, la logología trataría la metafísica como una especie esquiua de teología.

6 Frecuentemente, en tiempos anteriores las primeras palabras de una obra se empleaban como título.

Debemos tener presentes tales “antecedentes” al considerar posteriormente las maneras en que las “esencias”

pueden ser expresadas en términos de prioridad temporal.

En este sentido existe un enigma relacionado: en mi *A Grammar of Motives* (University of California Press, 1969) di mucha importancia a un grupo terminístico de cinco palabras: *acto*, *escena*, *actor*, *acción*, *objetivo*. A primera vista todas podrían parecer términos bastante “positivos” —y sin pensar explícitamente en el problema, creí que lo eran—. Porque no son términos que impliquen fácilmente opuestos lógicos. Pero después me di cuenta de que, aunque no son “polares” en ese sentido, tampoco son sencillamente “positivos”. Son en realidad *preguntas*. *Acto* significaba: ¿qué se hizo? *Escena*: “¿en qué clase de situación se hizo?”, etc. Así, son en realidad tan sólo un conjunto de *espacios por llenar*. Son una especie de álgebra, no de aritmética. Las *funciones* de estos términos podrían ser analizadas en su relación las unas con las otras, sin prestar interés a cualesquiera respuestas específicas que pudiese ofrecer alguna terminología en particular.

7 Véase la edición Shedd de Coleridge, “Notes on the Pilgrim’s Progress” (Nueva York, Harper & Brothers, 1853), v, p. 256:

8 Véase K. Burke: *Permanence and Change*, 2a ed. rev. (Los Altos, Cal., Hermes Publications, 1954); *A Grammar of Motives* (University of California Press, 1969); *A Rhetoric of Motives* (University of California Press, 1969); *The Philosophy of Literary Form* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1957); *Attitudes Toward History*, 2 vols., ed. rev. (Los Altos, Cal., Hermes Publications, 1959).

9 La “persuasión pura” involucra la siguiente maravilla lingüística: en cuanto el lenguaje es formado a través de su uso para fines de comunicación, un motivo de comunicación está implícito en su forma misma (con sus tres

“momentos”; el que habla, lo que dice, y el que escucha). Este diseño se realiza en modos de expresión tales como la alabanza, la invectiva y la exhortación. El uso de estos recursos para fines prácticos sería ejemplo de

“persuasión” en el sentido ordinario del término (como es entendido, por ejemplo, en la *Retórica* de Aristóteles, que enumera los múltiples “temas” que el orador tiene disponibles para tales operaciones). Por “persuasión pura”

se quiere dar a entender el uso puramente formal de tal expresión, como si uno escribiese una filípica no con el fin específico de afectar la actitud de la gente hacia alguna política o persona, sino por puro “amor al arte”

(como, por ejemplo, el voluble juego de palabras que nos encanta en el caso del personaje de Falstaff). La

“persuasión pura” se deleitaría en las puras *formas* del galanteo, por amor a ellas. Por ende, podría *permanecer*

“pura” sólo en cuanto fuese excluido un desenlace “exitoso” en términos prácticos. Las declaraciones de amor dirigidas a una amante ideal e “inalcanzable” como la Beatriz de Dante representarían una variante personalizada de tal formalidad. Considerado desde este punto de vista puramente formal, “Dios” representa el principio de un oyente ideal. En cuanto el animal humano forma su carácter por el uso de un medio intrínsecamente persuasivo, existe un incentivo puramente formal hacia la idea de oyentes “perfectos”, con una tendencia última de intentar dirigirse a estos “oyentes” en términos totalmente no-utilitarios, o sea como reci-

bidores de alabanzas y acción de gracias sin “fines ulteriores”. Éste sería el motivo de la “persuasión pura” cuando es expresada en términos teológicos examinados en términos logológicos.

10 La significación total de esta expresión se hará clara al describir el “ciclo” de términos implícitos en la idea de “orden”.

11 La cuarta cláusula ha sido dotada de un toque retórico relacionado con exigencias actuales. Podría ser protectoramente neutralizada así: “movido por un sentido de orden”.

También, respecto a la cuarta cláusula, muchos han argüido que lo de “usa símbolos” debe ser cambiado a

“hace símbolos”. Para satisfacer tales objeciones sin sacrificar mi énfasis, la cláusula podría rezar: “El animal que hace, usa y abusa de símbolos”.

43

44

45

II. LA ACCIÓN VERBAL EN LAS CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN

Plus loquitur inquisitio quam inventio.

Confesiones, XII, I

Bosquejo de la investigación

I. Sobre las palabras en general. La acción verbal de Agustín será enfocada a la luz de la distinción entre *palabras* retóricas y Verbo teológico. Típicamente, Agustín deriva *verbum* de palabra que significa “pegar”. Extensión de significados de

“palabra” en *De Trinitate*. Estrecha relación entre “palabra” y “voluntad”

70-73

II. El principio. Énfasis inicial en *in* de dirección y negación, considerado como musicalidad e idea. Implicaciones de la primera oración del libro. Importancia de los Salmos como modelo estilístico. Psicología de la alabanza. Otras palabras significativas, particularmente “buscar”, “Yo-Tú” y “de dónde”. Versión impresionista del estilo de Agustín. Lo interior y la memoria. Efecto de citas bíblicas en situaciones de la vida real 73-81

III. *El final*. Palabra final: “se abrirá”, y aspectos estilísticos de oración final.

Otros contextos notables que contienen palabra “abrir”. Contexto en que “abrir”

choca con “suspensión” 81-86

IV. *El medio*, en resumen. Incidencia del término “abrir” en momento de conversión. La serie *vert.* Concepto de Agustín de la conversión. Conversión y perversidad en yuxtaposición 86-88

V. *En camino, a)*. Fechas básicas. Motivos atribuidos a la infancia. Imágenes de alimentos con referencia a Dios. Posible relación a énfasis oral en su profesión de retórico. Los “pecados” de la infancia. El pecado de “curiosidad”. Flagelación.

“Curiosidad” en el sentido bueno. Perversidad. “Subversión”. Astucia metropolitana e inicios de maniqueísmo. Motivo económico: trabajos odiosos. El añadir dimensión teológica al motivo económico 89-98

VI. *En camino, b)*. Afectos personales. Durante un periodo estético, estrecha relación con un amigo que murió. Alipio; su “curiosidad”; material de alta comedia. El grupo de disensión. Amantes (anónimas). Adeodato, hijo natural de Agustín. Su madre Mónica; su piedad; posible influencia sobre imágenes que Agustín aplica a 46

Dios; la preocupación de Mónica con augurios; naturaleza de sus rezos. Posible relación entre las simples creencias religiosas de Mónica y las complicadas doctrinas teológicas de Agustín. Contraste entre la reacción de Agustín a los efectos del estilo y la de Stephen en *Portrait of the Artist as a Young Man*. Dialéctica de partes y totalidad, aplicada a teología. Relación a contextos de “descansar”, “buscar” y

“tornar”. Tolerancia politeísta vs. monoteísmo. Corporeidad (metafísica, y respecto a amantes de Agustín). Posibles nombres en texto, “enigmáticamente”. Antes de la conversión, ya ha abandonado la idea de un Dios corporal y la doctrina maniquea del mal, mientras que a las doctrinas platónicas del Logos ha añadido el principio del chivo expiatorio... Un aparte, explicando el cambio en las ideas del autor sobre la naturaleza de la conversión de Agustín 98-114

VII. *¿De dónde viene el mal?* Problema de explicar el mal en un mundo creado por un Dios bueno y todopoderoso. Conjunto de imágenes: el mal como “eclipse”.

Etapa en que el bien fue considerado como mónada, el mal como diada. Asociación del mal con lo fecal. Equivalente logológico de ideas de Agustín sobre la irrealdad del mal: “voluntad” y el negativo. Consideraciones sobre el mal conducen a consideraciones sobre el dominio. Referencia a creciente fe en Cristo. Lucha posterior contra los pelagianos, cuyas doctrinas hubieran debilitado la simetría construida alrededor de la idea del sacrificio de Cristo. Análisis de experimentos de Agustín antes de conversión. Al platonismo le va menos mal. En resumen: Agustín como “buscador” 114-122

VIII. *Perversidad adolescente*. A la manera de una *quaestio* en la *Summa Theologica*, este capítulo pregunta por qué Agustín hizo tanto hincapié en una travesura de su adolescencia, cuando en compañía de otros jóvenes robó peras que echaron a los cerdos. El acto es analizado como una completa parodia (“imitación perversa”) de sus motivos religiosos. La banda de conspiradores adolescentes corresponde perversamente a la hermandad dentro de la Iglesia. Naturaleza gratuita del crimen. Percepción de su naturaleza obtenida por comparación con obras de escritores tales como André Gide. A continuación se analiza el libro detalladamente, para mostrar más ampliamente las bases de nuestro concepto de la ofensa.

Finalmente, se confirman las conexiones, aunque en dirección inversa, por citar referencia bíblica al “día del Señor” como “ladrón” 122-131

IX. *El medio (conversión, vuelta, peripecia) en detalle*. “Tomar decisiones”, en votación, compras, cuestionarios y drama. Distinción entre “tomar decisiones” y

“conversión”, ilustrada por referencia a un drama. *Otelo* como perversamente análogo a la conversión de Agustín. Dos significaciones de “conversión”. Relación entre conversión y perversidad. Capítulo I: Su naturaleza como introducción; crítica

“trinitaria” de una diferencia entre dos códigos. Capítulo II: Ejemplo personal de 47

Victorino, quien fue convertido. Capítulo III: Observaciones muy generales sobre formas de arrepentimiento. Capítulo IV: Reflexiones adicionales relacionadas con la conversión de Victorino. Capítulo V: Introduce el tema de dos voluntades en conflicto. Capítulo VI: Contrastes entre trabajos malos en sociedad pagana y vidas de cristianos devotos. Capítulo VII: Creciente sentido de conflicto interno. Capítulo VIII: Agustín se retira al jardín; ráfaga de palabras relacionadas con conflictos de volición; razones por considerar que éstas corroboran nuestras tesis. Capítulo IX: Ciudad en totalidad, para señalar su estilo agitado y su “llamarada” de palabras para “mandar”, entrelazadas con referencias a la “voluntad”. Capítulo X: Agustín refuta a los maniqueos por reducción al absurdo; explicación tentativa de cómo este dispositivo lógico puede servir a un fin psicológico. Capítulo XI: El estado de “suspensión” de Agustín entre el pensar en sus amantes y en la figura idealizada parecida a la Virgen, la *Continencia*. Capítulo XII: El momento crítico. Las amantes remplazadas por *Continencia*. La irresolución interior podría ser remplazada por la controversia. (Nota al pie, sobre tres direcciones principales: contra maniqueos, pelagianos y donatistas.) Detalles adicionales de la conversión. Sigue conversión de Alipio. Se anuncia la noticia a Mónica. Conversión hecha “por Dios” 131-150

X. *El libro de Mónica*. El libro noveno podría decirse que completa la concepción agustiniana del Espíritu Santo. Aunque el hijo murió antes que la madre, Agustín dispone la narración de tal manera que el libro termina en el tema de la muerte de la madre. Un capítulo trata en detalle de una conversación mística con ella que se dice haber ocurrido cuando “era ya inminente el día de que partiera ella de esta vida”.

Comentarios sobre los términos que describen la situación en que ocurrió la conversación (destinado nuestro análisis a indicar la manera como el motivo maternal constituye un hilo importante de sus conceptos del Espíritu Santo). Traducción del pasaje que describe el silencio de la eternidad. Posible significación del pasaje (al combinar motivos simples y rebuscados). La oración que arma puentes entre la idea de padres y la de familia eclesiástica 150-157

XI. *¿Qué es la memoria?* Termina la autobiografía, dando lugar a otra especie de desarrollo terminístico. Resumen simplificado del

desarrollo en los últimos cuatro libros. Su cambio de *narración de recuerdos a los principios de la memoria* es el equivalente “logológico” del cambio de “tiempo” a “eternidad”. Ahora se anuncia el hincapié en el problema del conocimiento. ¿A quiénes están dirigidas las *Confesiones*...? Imágenes asociadas con la idea agustiniana de la memoria.

Operaciones técnicas de la memoria. Cómo la memoria puede sugerir figura de oxímoron. La memoria no consiste sólo en impresiones sensoriales. Tipos de reconocimiento que tienen que provenir de un área aún más remota. Aquí se situará el conocimiento matemático. Etapa reflexiva (como al recordar el recordar). Agustín 48

no menciona el efecto de aprender de memoria textos bíblicos; sentido en que “Dios”

está en su memoria, puesto que “Dios” está explícita o implícitamente en toda terminología bíblica. “Trascendencia” por tautología o *non sequitur*. Cómo el aplicar las mismas imágenes a dos términos diferentes en efecto hace que uno de los términos implique el otro (por lo cual el genio del término más alto puede sentirse como infundiendo el conjunto). Agustín “trascenderá” la memoria 157-164

XII. El adherirse (inhaerere). Las “cinco reacciones instintivas” de los infantes según la teoría del psicólogo John Bowlby. Agustín menciona tres: llorar, sonreír, mamar. No menciona el asirse y el seguir. El seguir como reacción adulta, implicado en la actitud de Agustín hacia autoridad de la Biblia (secuencia lógica en Spinoza).

Agustín añade reacción omitida por Bowlby: descansar. El descansar y el asirse parecen implicarse el uno al otro en la idea de Agustín del más allá. Lista de contextos relevantes. Relación entre tal conducta verbal y el acto infantil de asirse

... .. 165-169

XIII. Consideraciones trinitarias que complican el ascenso. Igualar la búsqueda de Dios con la búsqueda de la vida feliz. Referencia a la idoneidad estilística como una analogía. Cada hombre tiene una “memoria” de Dios en cuanto recuerda la búsqueda de la felicidad. “Mente” como parte de “memoria”. Cambio al tema de la tentación. Diferencia entre relación con segunda persona de la Trinidad y relación con la tercera (el *saber* es más intelectual, el *descan-*

so es más purificador). El Amor (o el anhelar en general) es lo más directamente relacionado con el Espíritu Santo; pero en cuanto los apetitos se vuelven incontrolables, el elemento purificador figura en la idea de Cristo como sacrificio. Cristo como Mediador en dos sentidos: la mediación como intercesión; la mediación como puente entre los dominios de tiempo y eternidad.

(Analogía poética: la Urna de Keats.) Necesidad de un “doble argumento” para tratar Logos y Espíritu (Sabiduría y Amor), en su relación con Autoridad (*Potestas*). Cómo la preocupación por imágenes conduce a la preocupación por la tentación

169-174

XIV. *Imágenes, sensación, tentación y mediador*. Cómo hablar de imágenes del sueño conduce al tema de tentación. Párrafo sobre mortificación, citado del *Portrait of the Artist as a Young Man*, de James Joyce. Detalles notables en la evaluación agustiniana de sus tentaciones. Su resumen, con una oración sonora refiriéndose una vez más al principio del tema de la memoria. Próximos pasos: la tentación conduce a la idea de mediador; la naturaleza dual de mediador conduce al tema de la relación entre tiempo y eternidad; este problema a su vez es reducido al problema de un *comienzo* ...
... 174-178

XV. *En el principio*... Este capítulo sobre *principium*, está relacionado más directamente con el Verbo que con el Espíritu Santo, aunque los tres motivos de la 49

Trinidad se involucran uno al otro. Los rasgos con los cuales el vigor de la retórica de Agustín, guiada por la terminología de la Biblia, dota a la “eternidad”. Hincapié en el problema técnico de relacionar “tiempo” y “eternidad”. Análogos de “tiempo” y

“eternidad” en naturaleza de la oración. Un correlato logológico de “eternidad” se puede encontrar en la manera como los términos se implican uno al otro; un correlato logológico de tiempo está en la naturaleza rectilínea de la narración. Lista de contextos principales en los que Agustín relaciona términos para tiempo y términos para eternidad por medio de referencias a términos para principios. El eterno Verbo silencioso, y palabras divinas en el tiempo. Mismas palabras entendibles en términos de tiempo o eternidad. (Dialécticamente, el problema se puede reducir a esto: si sólo se tienen esencialmente diferentes órdenes de términos,

¿dónde se puede situar un término que represente el punto en que el segundo orden de términos emerge del primero?) Las palabras como un principio en el sentido en que las Sagradas Escrituras enseñan lo que se debe hacer (un fin). Las palabras también se pueden igualar con la Voluntad de Dios (por tanto, llevando al Espíritu Santo al diseño). Aquí, posibilidades panteístas, como lo indica Spinoza. La eternidad como puro presente (distinción entre la idea de eternidad representada por el vivir y el tipo de eternidad formal sugerida en la serie de poemas *Byzantium* de Yeats). Aspecto en que no se puede hablar de eternidad en el sentido de antes o después del tiempo. El cielo de los cielos como

“participante” en la eternidad, aunque no coeterno con ella. Principio de lo divisivo en la idea de participación (ambigüedad del *abs* latino en este aspecto; cómo la triada de Hegel revela lo divisivo incoado en el diseño de la Trinidad). La etimología de *exordium*, *initium*, y *principium*. Equivalencia logológica de la declaración de que el cielo de cielos participa en la eternidad. El “día” como eternamente presente. Cómo pasado y futuro sólo se pueden concluir como presentes (analogía cinematográfica en esta conexión). La investigación de Agustín se sitúa fuera del dominio de la

“curiosidad” aunque esté consciente de esta posible objeción a sus especulaciones.

Uso de la distinción gramatical entre la voz activa y la pasiva para diferenciar un término usado con connotaciones de lo temporal. La creación “libre” desde la nada (es decir, *innovación*) como la esencia de un acto. (Cómo la idea de Spinoza del acto racionalmente necesario trata el mismo problema.) “Dios” como la palabra para la idea del acto completamente libre, traducida a términos de agente. Puesto que crear es formar, y la materia primaria es informe, también entra el problema de que Dios haya creado lo informe (lo “creable” y “formable”). Cuatro maneras de entender *principium* como *primo* (“primero”): 1) por la eternidad, como Dios precede a todas las cosas; 2) por el tiempo, como la flor precede a la fruta; 3) por elección (*electione*), como la fruta se puede preferir a la flor; 4) por origen, como el sonido precede a la canción. (Comentarios logológicos sobre estas distinciones.) Una 50

“iluminación” en que Agustín ve, “en un enigma”, cómo son mencionadas las tres personas de la Trinidad en los primeros ver-

sículos del Génesis. (Cómo esto hace la creación, en efecto, ni “eloísta” ni “jehovista”, sino “cristiana”.) Sentido en que el Hijo es más un principio que el Padre. *Principium* en *De Trinitate*: El Padre como *principium* del Espíritu Santo; toda la Trinidad como *principium* de las cosas creadas. “Padre” e “Hijo” son términos recíprocos. Interpretación logológica de la declaración de que el Espíritu Santo existe como “Dádiva” antes de ser dada.

Imágenes de extensión, en términos usados por Agustín para el tiempo. “Espacios de tiempos.” Dios es visto esencialmente según analogías de tiempo más bien que de espacio, sin embargo, “en” es esencialmente un concepto especial 178-195

XVI. *Multitudes y abundancias (ubertates) y aumentos*. En resumen, sobre la forma de los últimos cuatro libros. Analogía con una pieza teatral en cuatro actos.

Cómo el problema del *principium* reduce todo a uno, lo cual (en su naturaleza ordinal más bien que cardinal) sugiere la irradiación desde este centro. Por ende, el

“tiempo” visto en términos de “eternidad”. Relación con la vía ascendente y la vía descendente de la dialéctica platónica: el cambio de “infoliación” a exfoliación.

Orientación específicamente episcopal en relación con problemas de administración eclesiástica (aunque no se insiste en el tema). El último libro podría llamarse “Libro del Espíritu Santo”. El papel del “Espíritu” respecto a las Escrituras y la Iglesia. Por ende, otro tipo de “primacía”: los que “preceden espiritualmente” a los que están

“espiritualmente sujetos” a ellos. “Espíritu” y “Dádiva”. Dar “en nombre de”. Aquí no hay “historia natural”. La proclividad a la interpretación alegórica, como en

“logología”, la cual notaría particularmente cómo las observaciones de Agustín sobre

“el firmamento de autoridad” vinculan ideas de cielo, Escritura y liderato eclesiástico.

Punto metodológico, reducible posiblemente, para fines logológicos, a la relación entre ideas e imágenes. Relación entre ideas de género y generación 195-201

XVII. *Conversión de una palabra*. Se cita un pasaje que manifiesta la noción jerárquica de Aristóteles de que cada cosa en la natu-

raleza busca su nivel apropiado.

El igualar “amor” con “carga”. Pasajes notables en los cuales figuran formas verbales de la misma raíz. Cómo la “carga” de Agustín finalmente se levanta 201-205

XVIII. Conclusión. La posición del autor al empezar este análisis. El cambio principal de enfoque concierne al descubrimiento de que la naturaleza *trinitaria* del pensamiento de Agustín debe ser enfatizada en relación con la *forma* de su conversión. El patrón básico: ser, saber, ejercer la voluntad; o memoria, intelecto, voluntad. Sin afirmar ni negar el trinitarianismo de Agustín considerado como teología, lo trataríamos como pertinente a su propia psicología como persona 51

empírica. Su economía psíquica, vista así: El “Poder” como motivo (“Padre”); el

“Verbo” como motivo (“Hijo”), y aspectos en que se podría considerar como derivativo y como un principio en sí; el aspecto catártico de Logos como mediación aún falta; “Espíritu Santo” sería término para correspondencia entre la cosa (“Padre”) y su nombre (“Hijo”); “Amor” sería palabra para correspondencia “perfecta”

expresada en término de personalidad; cómo un sinónimo, “voluntad”, presenta problemas, a medida que la doctrina causa que nuestros deseos sean contradictorios; cómo el Verbo se hace cargo del resultante problema de culpa; cómo el Verbo llega también a quedar imbuido del principio del Espíritu; tres puntos en que, según la doctrina de Agustín, el mundo es “cristianizado”; el papel desempeñado por amantes y enemigos en proceso de “victimaje”. Problema de análisis: en un sentido, vemos emerger el patrón trinitario, empero en otro sentido está allí antes de empezar el libro.

Otro tipo de “predestinación” es posible: la manera en que Agustín responde a las primeras experiencias puede ya contener explícitamente las actitudes desarrolladas después. La naturaleza documental y experimental de nuestra búsqueda de términos clave. El hilo maternal de motivos asociados primariamente con la idea agustiniana del Espíritu Santo. Mientras que la teología empieza en la religión, también refleja un alto desarrollo del orden social en sí. Teología, tecnología y dinero. El cálculo logológico favorece la tendencia a enfatizar continuidades entre teología y tec-

nología, puesto que tal posición nos ayuda a estar a la mira de motivos *simbólicos* en la tecnología 205-214

I. Sobre las palabras en general

Tocante a su transformación, de maestro de retórica pagana a teólogo y obispo cristiano, Agustín se refiere dos veces al papel de mercader de palabras (*venditor verborum*). De cierta manera, la cuarta parte de su *De Doctrina Christiana* señala la misma travesía, o conversión, que las *Confesiones*. También concierne a su desarrollo, de vender palabras a predicar el Verbo. Pero en la obra sobre retórica cristiana está preguntando en parte cómo la habilidad verbal de los paganos podría ser adaptada para fines eclesiásticos, y en parte intenta mostrar que la cristiandad ya tenía un elocuente conjunto de letras; en cambio la autobiografía enfatiza la brecha más bien que el puente entre los dos dominios.

Se debe estudiar a Agustín aquí, en primer lugar, porque señala tan claramente la relación (¡o no relación!) entre las palabras seculares y el Verbo teológico.

También, antes de comenzar recordemos, por lo que valga, que en su tratado “Sobre el Maestro” (*De Magistro*), una discusión con su hijo sobre el tema de lo que ahora se llamaría “semántica”, sostiene que la palabra *verbum* es derivada de un verbo que significa “golpear” (*a verberando*) —y la noción se acopla bien a sus referencias al látigo 52

de la disciplina de Dios—. Véase, por ejemplo, *Confesiones* (X, VI) donde dice que ama a Dios porque Dios le había golpeado (*percussisti*) con Su Verbo. La alabanza de Agustín es para un “Dios de las venganzas y fuente de las misericordias a la par” (*Deus ultionum et fons misericordiarum simul*, IV, IV).

El diálogo “Sobre el Maestro” deriva “nombre” o “sustantivo” (*nomen*) del verbo

“conocer” (*a noscendo*). Pero aunque esta derivación tiene más probabilidad que la otra de ser aceptada por etimólogos modernos, ambas son igualmente agustinianas.

Tal vez el tratado más condensado sobre las significaciones que se pueden asignar a *verbum* se encuentra en el libro XV, capítulo XI de *Sobre la Trinidad*. Ahí discute sistemáticamente las analogías “oscuras” o “enigmáticas” entre las palabras humanas y el

Verbo en el sentido teológico. Típicamente, dice que la palabra que concebimos

“adentro” tiene más derecho de llamarse palabra que su correlato articulado. Y hace una distinción adicional entre una palabra hablada imaginada en silencio y una palabra que sólo está “dicha en el corazón”. Surge del conocimiento (que aquí parece poderse igualar con memoria). Agustín cita al Eclesiástico: “Una palabra es el principio de toda obra”, y aparentemente tiene en mente algo que podría ser una mezcla de “idea”, “objetivo”,

“plan” y “actitud”. De manera que aquí ofrece, en totalidad, esta extensión de significaciones: la palabra hablada; la palabra hablada concebida silenciosamente como hablada (presumiblemente las palabras leídas o escritas en silencio también caerían en esta clasificación); la actitud preparatoria; guiada por la experiencia, que precede a la acción humana; la palabra de Dios en el sentido de doctrina religiosa transmitida por Escrituras y predicadores; la Palabra de Dios como Sabiduría, segunda persona de la Trinidad; la Palabra de Dios hecha carne.

Un aspecto principal de los puntos de vista de Agustín sobre las palabras es su énfasis sobre la relación entre lenguaje y volición. Así, en *Confesiones* (I, VIII), al discutir la manera en que un infante aprende a interpretar palabras y señales, dice que el niño es impulsado a aprender el lenguaje por su vehemente deseo de hacer conocer sus necesidades. Aquí las palabras “voluntad” y “querer” (*voluntas, velle*) aparecen ocho veces en diecisiete líneas. El breve capítulo en general concierne a ese estado evanescente de la infancia en que la acción verbal empieza a emerger de la pura moción corporal. Aquí también, conjuntamente con la mención de palabras, señales, deseos, volición y voluntad, se encuentra su énfasis típico sobre el papel de la memoria, y su igualmente típica frase “de dónde” (*unde*). Aquí su palabra para “observar” (*adverti*) es característicamente un compuesto de la palabra para “voltear”, que se repite constantemente a través de las *Confesiones* en muchas formas notables, que es lo que se podría esperar de un libro que es la historia de un hombre que significativamente se “volteó” (“fue convertido”).

Lo primero que debemos notar en cuanto al principio es el tema de la *interioridad*. La obra comienza con una invocación, usando varias formas gramaticales del verbo *invocar* ocho veces en doce líneas. Para nuestros fines presentes debemos hacer hincapié en el prefijo.

La misma palabra aparece tres veces en el próximo capítulo, que a la vez es el próximo párrafo, o hasta podríamos decir la próxima “estrofa”. (El libro empieza con capítulos breves de un solo párrafo, fuertemente invocatorios, y termina de manera similar, con ocasionales interludios análogos, parecidos a arias de ópera, esparcidos por toda la obra, aunque generalmente los capítulos intermedios son mucho más largos.) Nótese también el gran número de los *en* preposicionales: “en mí... en Ti... en quién...

en los infiernos...” También el adverbio “desde allí” (*inde*) —y el pasaje termina con una palabra que, mientras significa literalmente “llenar”, introduce otra variación del tema en: *impleo*—. Esta palabra, habiendo terminado la segunda “estrofa”, es tomada como el tema musical de la próxima, en que formas de *impleo* aparecen siete veces en quince líneas. (Agustín está estableciendo una narración rapsódica que alterna el concepto de él y el mundo en Dios, y Dios en él y en el mundo.)

En el cuarto párrafo, otro tipo de *en* es fuertemente desarrollado. Además del indireccional (conforme al énfasis agustiniano sobre el “hombre interior”), ahora hay un pronunciado énfasis en el *in* de la negación. Ya se han presentado unos cuantos, como en las palabras *inquietum* y *nesciens*, y bastantes *no* y *sin* (*non*, *sine*), conjuntamente con la palabra latina para “descubrir” (*inveniunt*) que significa literalmente “entrar en”.

También hay ejemplos de “si no” y “ni” (*nisi*, *nec*).

Pero ahora, después de dirigirse a Dios en diez superlativos (“sumo, óptimo, poderosísimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo, justísimo, ocultísimo, presentísimo, hermosísimo y fortísimo”), procede a usar epítetos típicos de la teología negativa:

“incomprensible, inmutable”. Éstos se convierten rápidamente en oxímoros: “sin cambio, siempre cambiante, nunca nuevo y nunca viejo”. Entonces viene “que renuevas todas las cosas” (*innovans omnia* —un cambio otra vez hacia el *in* direccional, aunque usado figurativamente—). También debemos notar que cuando di-

ce “siempre activo, siempre en reposo” el duplicar “siempre” tiene el mismo efecto que tiene duplicar “nunca” en

“nunca nuevo y nunca viejo”. (Tal vez esto concuerde con la paradoja matemática por la cual infinito equivale a cero. De todas maneras indica cuán bien los negativos de la teología negativa se ajustan a las ideas de “totalidad” aplicadas a Dios.) Siguen unas cuantas contradicciones paradójicas más, la mayoría por medio de negativos, y una hasta doble: “aunque no te falte nada” (*num-quam inops*). Y para terminar hay un nuevo giro según las mismas líneas: ¡Hay de los que se callan acerca de Dios; porque en cuanto a Él 54

<i>Párrafo</i>	<i>IN de dirección</i>	<i>IN de negación</i>
I	14	6
II	23	10
III	7	8
IV	4	18

conciérne, hasta los parleros son mudos!

Esta exposición del capítulo IV en oxímoros es completada en el capítulo V, que constituye la transición de la introducción (o “preludio”) a la narración en sí. Aquí, rogando ver la faz de Dios, termina en una fórmula muy invocatoria: “No me ocultes tu faz — muera yo o no muera—, a fin de que la vea” (*moriar, ne moriar, ut eam videam*).

La repetición de “muera” conjuntamente con el negativo que causa que la misma palabra sea entendida en dos sentidos contrastantes da una calidad sibilina a la primera parte de la fórmula; y esta calidad es reforzada en la segunda parte por la rima *eamvideam* (tal vez sutilizada parcialmente por el mayor acento en la *e* de *eam* que en la *e* de *videam*).

En total, por insistir así sobre ambos, el *in* de interiorización y el *in* de negación, estos párrafos introductorios alcanzan sinfónicamente la unión de estos dos principios.

Antes que nada estamos subrayando la pura musicalidad de esta repetición subyacente.

Pero hay aquí una lógica de sentido, como también de sonido. Porque el negativo es, en su misma esencia, moralista; es el acto de disuadir reducido a una sola sílaba —y Agustín invariablemente iguala la mejoría ética con la interioridad—. Así, es difícil pensar en alguna otra forma en la cual sus motivos más característicos pudiesen haber sido simbolizados tan precisamente; simbolizados tal vez un poco enigmáticamente, pero allí están de todas maneras, y son bastante reveladores si regresamos a verlos a la luz de los acontecimientos que habían presagiado implícitamente.

Entre paréntesis, las proporciones, a través de los cuatro párrafos, cambian como se indica en el cuadro de la página siguiente.

Así, el cuarto párrafo invierte considerablemente la distribución del primero.

Pero aunque estos primeros cinco breves capítulos tienen claramente la función formal de un comienzo (en el sexto empieza a especular sobre su infancia, y se inicia la narración en sí), tratándose de un escritor tan hábil en composición como lo era Agustín, podemos lograr buenos resultados aun por considerar sólo su primera oración como el principio: Está construida con citas de Salmos 145:3; 147:5. “Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza; grande es tu orden, tu sabiduría no tiene límites.” Aquí la palabra

55

latina para “poder” (*virtus*) tiene connotaciones que abarcan primariamente desde la hombría hasta la nobleza moral, en cuanto concierne su aplicación a los humanos. Como todas las abstracciones de tal índole, también había sido personificada por los paganos como una diosa, llamada Virtud. Como veremos después, hay razones para notar que la palabra latina para “sabiduría” (*sapientia*) proviene del verbo *sapio*, cuyo significado primario era “saber a, tener un dejo o gusto de, tener el sabor de”, con significados derivados tales como “tener buen gusto, tener criterio”. Así, para él, la palabra podría pertenecer fácilmente a la misma categoría que su “alimento” celeste, que es el tipo de expresión que usa en momentos estratégicos, teniendo a este respecto también a la Biblia misma como autoridad estilística.

En cuanto a los epítetos “grande” y “muy digno de alabanza” (*laudabilis valde*), señalan la esencia de la fuente verbal que Agustín tenía a su disposición al aprender de memoria gran parte de

los Salmos. Ambrosio había sugerido que estudiase especialmente a Isaías (la parte del Antiguo Testamento que más fácilmente se podría interpretar como precursora del Nuevo Testamento y de la doctrina de Pablo de la salvación para los paganos). Pero Agustín dice que tuvo dificultades en entender a Isaías —y al leer las exclamaciones laudatorias tan frecuentes en las *Confesiones*, bien podemos comprender el motivo estilístico tras de su apego a los Salmos (alrededor de la tercera parte de las mil y tantas citas bíblicas vienen de esta fuente)—. Por razones doctrinales, son numerosas las citas de las Epístolas. Pero los Salmos como modelo son los que más contribuyen a las exclamaciones retóricas que dan vitalidad a la obra.

En la alabanza hay la sensación de libertad. En la admiración total, uno está enteramente libre. La alabanza “surge”. Agustín la concebía como un poder que, viniendo de Dios, hacía que pudiese alabar a Dios. Mientras el mundo pagano alrededor suyo caía en decadencia, él sin embargo podía alabar vigorosamente, alabando por así decirlo al mismo Principio de lo Loable. Donde no podía alabar el mundo de contingencias, podía alabar a lo Absoluto. Una clara indicación de que para él la alabanza era el equivalente verbal del amor se ve en su exclamación (V, I): “Pero alábetes mi alma para amarte” (*sed te laudet anima mea, ut amet te*); y el resto de la oración completa la motivación, derivando el poder de alabar a Dios de su “confesar” las misericordias de Dios. (Tras esa etapa, a su vez, estaría su teoría de la elección según la cual derivaría de Dios su poder de confesarse a Dios.)

El anhelo de alabar también puede implicar el temor de no alabar, “¡Ay de los que se callan!”, advierte Agustín. Así, hay una alabanza menor que sirve para apaciguar la ira.

La fuente de misericordias era igualmente el Dios de venganza (*Deus ultionum*).

Además, en cuanto la alabanza es una forma de acción de gracias, en su naturaleza de reconocimiento de favores pasados también puede ser, en lugar secundario, una súplica de favores futuros (un ingrediente de motivación del cual la correspondencia comercial es 56

una parodia: “Agradeciéndole de antemano, quedamos de Ud., etc.”). Pero hasta la alabanza que no es más que adulación hipócri-

ta con fines escondidos retiene algo de la

“elevación” que caracteriza el acto de alabar en su forma más pura.

Pero la alabanza puede servir como una especie de menosprecio; porque alabar a *A* puede implicar el negarse a alabar a *B*. En comparación con un objeto de gran elogio, otras cosas parecen odiosas —y con frecuencia se ha observado que los críticos alaban a autores muertos para así desvirtuar a sus rivales contemporáneos—. La alabanza agustiniana de Dios era una manera de *no* elogiar al emperador. En cierto sentido, toda la Creación puede ser tratada como odiosa, en comparación con el Creador. Así Agustín desconfiaba muchísimo de cualquier tendencia de querer o admirar o aun estudiar las cosas de este mundo por sí solas, sin referencia a un origen en Dios. Por consiguiente,

“curiosidad” era para él una palabra decididamente peyorativa (en contraste con el concepto de Veblen, por ejemplo, que veía la “curiosidad ociosa” como un motivo científico admirable). Sin embargo, también hay un sentido en que todas las cosas se vuelven “buenas”, si se piensa en ellas como imbuidas del principio de lo loable del cual él las derivaría, a través de la *sapientia* del Verbo creador. [1](#)

Al leer una vez más estos párrafos introductorios, vemos cuántos puntos sobresalientes fueron establecidos desde el mismo principio, antes de que el lector pudiese darse cuenta de la manera en que iba a construir sobre ellos. Aquí entran palabras tales como: saber, buscar (*quaero*, una palabra que varía entre connotaciones de búsqueda y pregunta, mientras que su uso de *inquisitio* e *inquisitor* está alejado de las significaciones mórbidas que iban a adquirir en la historia posterior de la Iglesia), predicar, hombre, voluntad, creatura, testimonio, ministerio, pecado, mortalidad y esos dos pronombres ubicuos, *tu* y *ego*, ya que éste es el libro “yo-Tú” por excelencia (el conjunto “Tú-yo” aparece alrededor de treinta y dos veces en el primer capítulo, o cuarenta si incluimos “Señor” en vocativo, mientras que en el segundo párrafo el conjunto “yo-Tú” aparece unas treinta y tres veces). [2](#)

Debemos mencionar una palabra más: la característica “de dónde” (*unde*), que ha de figurar posteriormente en la exclamación que es su consigna, “¿de dónde viene el mal?”... “¿De dónde este

monstruo?” (*unde malum?... unde hoc monstrum?*) El típico patrón agustiniano es hacia adentro, en búsqueda de un “¿de dónde?” *Unde* tiene también la palabra semi-relacionada *inde*, “de allí”. En el último libro, el principio del

“¿de dónde?” permitirá una inversión de dirección, terminando en la exfoliación.

Entretanto, he aquí una imitación impresionista de la fuente yo-Tú de Agustín:

“En Ti mismo, Señor, (soy) yo mismo. Una vez fui mercader de palabras, abatido por mis vicios. Ahora me sacuden los golpes de tu Palabra. ¡Mirad! Yo, y mi memoria, y la memoria de Ti, Señor, (viven) en Ti eternamente”.

(*In te ipso, domine, ego ipse olim eram venditor verborum, fl ege-llatus fl agitiis* 57

meis, nunc ego fl agellor verberibus Verbi tui, tu es in memoria mea; ecce autem ego, et memoria mea, et memoria mea tui, domine, in aeternum in te. A lo cual podríamos añadir, de manera aún más impresionista: *in... intus... inter... intra... intrare...*

internus... interior... intimus... inde... UNDE...)

Desde qué profundidades secretas, se pregunta, fue llamada su voluntad a aceptar el yugo de Dios, siendo Dios (IX, I) “más interior que todo secreto” (*omni secreto interior*). Y en I, XVIII, atribuye explícitamente la misma motivación a la realización de su libro, al decir: “por cierto, no está tan dentro de él (interior) la ciencia de las letras como lo que está escrito en la conciencia (*conscientia scripta*)”. X, VI, la proporción es pura y sencillamente: cuerpo es a alma como exterior (*exterius*) es a interior (*interius*).

No discute extensamente el papel importante desempeñado por las interioridades de la memoria, hasta llegar al libro X; pero cerca del final del libro I hace referencia al vigor de su memoria (*memoria vigebam*). Más adelante estudiaremos con más amplitud el turbulento conjunto de términos que rodean su concepto de la memoria. En este punto, sólo es menester notar que añadió gran cantidad de textos sagrados ávidamente aprendidos de memoria a su acopio de recuerdos autobiográficos —y ello claramente proporcionaba abundante material para su manantial de exclamaciones—. Era una erudición bajo la consigna de búsqueda (como lo indica esa palabra tan constantemente recurrente, *quaero*).

Disciplinaba sus sentidos generalmente, dice, por un sentido interior (*custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum*). El principio de control así está situado adentro. Fuera cual fuera para él su origen en el fundamento de todo ser, venía por una ruta *ab intra* aunque parte de su interioridad obviamente se debía a la memoria. El gran acopio de textos bíblicos, aprendidos al pie de la letra y declamados en momentos apropiados, eran algo así como títulos para situaciones, los cuales reflejaban su actitud frente a ellas. Cada vez que surgía una situación, la veía en términos de alguna fórmula bíblica que en efecto le hacía “adoptar una política” al respecto. Así, por afrontar una situación actual en términos de una reacción bíblica, estas citas tuvieron el efecto de hacer que la situación en sí fuera esencialmente bíblica, clasificada entre condiciones que no existían literalmente. De manera que hay un sentido en que su terminología bíblica de motivos le permitió “trascender” los acontecimientos puramente empíricos de su época.

III. El final

La última palabra de las *Confesiones* es un verbo que significa “se abrirá”. (El medio será considerado a la luz de principio y de final, y del desarrollo en totalidad.) Había comenzado con una cita de los Salmos, y termina adaptando una cita de Mateo 7:7:

“Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá”. Con lo cual, al regresar 58

otra vez al principio, descubrimos que también ahí había sonado esta nota final. Para conducir al oxímoron que habla de morir para ver la faz de Dios, había dicho “he aquí, ante ti, Señor, los oídos de mi corazón. Ábrelos (*aperi eas*) y di a mi alma: yo soy tu salud”. La palabra final se encuentra al principio, con otras dos palabras notables, “alma”

y “salvación”.

Desafortunadamente, la oración de Agustín no se presta a una traducción ni remotamente tan flexible como el original. Pero eso no importa tanto en este caso, puesto que nuestro interés principal en este momento está en el sonido más que en el sentido. A este fin, el problema estriba en comparar la estructura de la oración de Agustín con la correspondiente oración en Mateo.

La versión inglesa, usada en *Basic Writings of Saint Augustine*, edición Random House, es: “Let it be asked of Thee, sought in

Thee, knocked for at Thee; so, even so shall it be received, so shall it be found, so shall it be opened”.

(“Que se te pida a ti, que se busque en ti, que se llame a tu puerta. Así, así se recibirá, así se hallará, así se abrirá”.) El latín correspondiente es: “*A te petātūr, in te quaerātūr, ad te pulsetūr: sic, sic accipietūr, sic invenietūr, sic aperietūr*”.

El pasaje correspondiente en la Vulgata es: “*Pétite, et débitur vobis; quaérite, et invenietis; pulsáte, et aperietur vobis*” . [3](#)

Mientras que en la versión de la Vulgata y también en la traducción inglesa la palabra

“y” aparece tres veces, no hay la palabra conjuntiva en la versión de Agustín. Su modificación parece concordar con la regla con que Agustín termina su tratado sobre retórica: “Para que el final de un discurso sea una peroración y no una oración, el estilo más propio es el que no tiene partículas de conjunción”. Aristóteles ofrece este asíndeton como ejemplo: “Hablé, oíste, sabes, decide”.

Pero la diferencia principal entre la versión de Agustín y la de la Vulgata se debe a su manera de tratar los verbos. En su redacción, los seis verbos tienen la misma terminación: *tur*. Además, esta homogeneidad de sonido se vuelve rima con *petatur-quaeratur y pulsetur-accipietur-invenietur-aperietur*.

Tal vez se podría sacar algún significado psicológico del hecho de que la versión Vulgata (al igual que la griega) tenga cuatro de los verbos en negativo, mientras que en la versión de Agustín los seis son pasivos. Vale la pena pensar en esta posibilidad; pero en todo caso, en cuanto a la pura *musicalidad* de la oración, esta transformación de los verbos a la voz pasiva es el medio por el cual se logra el patrón uniforme de sonido.

Muchos otros ajustes internos se podrían notar, respecto a similitudes y contramovimientos; pero los principales arreglos aún no mencionados son la repetición imperfecta obtenida por el conjunto *a te, in te, ad te*, y la cuádruple incidencia de *sic*, que no aparece en el pasaje de Mateo. (A propósito, ¿no es verdad también que *sic* es más fuerte que nuestra palabra “así”, de manera que en Agustín tiene el efecto incipiente ⁵⁹

de “sí” repetido cuatro veces en una sola oración?) Finalmente hay el hecho de que la versión de Agustín termina con un verbo,

mientras que la Vulgata termina con un pronombre. Este pronombre tal vez sea mejor para fines de una súplica conversacional directa hecha de paso, pero el verbo es mejor en términos de la formalidad de un final.

Más adelante, el final del libro será tratado más ampliamente, después de haber revisado los pasos que conducen a él. Por ahora, limitándonos a la última palabra como palabra clave, vamos a enumerar otros pasajes del libro en los cuales figura notablemente:

VI, IV: Agustín cuenta cómo Ambrosio le ayudó a explicar figurativamente ciertos pasajes de la Biblia los cuales, si se explicaban literalmente, parecían enseñar

“perversidad” (una palabra que es miembro importante del grupo “*voltear*”). Su palabra para esta exposición del verdadero significado es *aperiret* —y el proceso se realiza

“levantando el velo místico” (*remoto mystico velamento*)—.

VI, VII: Agustín relata cómo su amigo Alipio se inició en el camino a la conversión por un símil que Agustín había tomado del circo para explicar un punto de retórica. Alipio, cuya lamentable “curiosidad” lo había convertido en un apasionado de los juegos de gladiadores, fue sacudido; interpretó la observación de Agustín como mofa dirigida a él, mientras que Agustín en realidad no había estado pensando en él. Aquí, dice Agustín, había una rectificación que claramente (*aperte*) debía ser atribuida a Dios.

VIII, VI: Aquí la palabra se presenta en un contexto algo “conspiratorio” (o, más bien, el contexto se podría considerar “conspiratorio”, si la doctrina de Agustín no hubiese triunfado sobre la cultura pagana en la que se había educado, y la cual abandonó). Aquí Agustín relata que una vez (con su encantador amigo el “yo también” Alipio) durante una visita de Ponticiano, quien tenía en palacio un puesto destacado, éste tomó un libro que imaginaba fuera algún texto empleado por Agustín en sus clases de retórica pagana. Lo abrió (he aquí la palabra clave, *aperuit*) y encontró para sorpresa suya que era del apóstol Pablo. Con eso, a su vez les sorprendió revelando que él también era cristiano bautizado. Este abrir del libro fue un momento importante en el desarrollo de Agustín, porque Ponticiano procedió a relatar las hazañas de An-

tonio, el monje de Egipto, y a charlar de los monasterios cristianos, y de aquellos ermitaños que habitaban las

“fecundas soledades del yermo” (*ubera deserta eremi*, la palabra para “fecunda” está relacionada etimológicamente aquí con la palabra para ubre, teta, seno). A Ponticiano le iba muy bien, pero fundamentalmente despreciaba su trabajo. En la discusión que sigue, las recompensas por servir al emperador (la palabra para “servicio” en ambos casos es *militia*) se comparan desfavorablemente con las recompensas por servir a Dios. Lo más alto que se podría llegar en palacio, dice Ponticiano, es a ministro, pero en cambio, por el puro acto de querer ser amigo de Dios, uno ya lo es.

Hay unas cuantas variaciones principales más de la palabra “abrir” en el libro VIII. Y, 60

significativamente, es el libro que culmina en la conversión. Pero antes de considerar el libro VIII en detalle (y a la luz de otros hilos importantes que conducen a él) podríamos regresar y ver una vez más el pasaje de VI, IV, en que Agustín relata cómo Ambrosio le

“exponía” la Biblia interpretando algunas cosas figurativamente. Dice que aún dudaba, ya que no podía concebir de algo “espiritual” sino en términos corporales. Pero el punto que se debe subrayar ahora es el que dice que “esta suspensión me mataba” (*suspendio...*

necabar); su concepto de esta suspensión, y su resolución, culminarán finalmente en la que constituye tal vez la más firme de sus fórmulas para resumir sus motivos.

Lo que estamos diciendo, en resumen, es esto: El término final de las *Confesiones* podría llamarse una palabra, “sésamo”. Así que tratamos de encontrarla en otros contextos también (de los cuales sólo unos cuantos se enumeran aquí). Notamos particularmente dónde se sobrepone a su término para suspensión, porque, como el análisis posterior aclarará, ésta es una usanza estratégica.

IV. El medio, en resumen

La conversión de Agustín pasa su punto crítico casi en el centro matemático de las *Confesiones* consideradas en su totalidad. En el capítulo anterior (VIII, XI) estaba aún

“en suspenso” (*pendebam*, y unas cuantas líneas antes, *suspendebam*) entre las mujeres que habían sido sus “bagatelas” y “la casta dignidad de la Continencia” que ahora se le

“mostraba” (*aperiebatur*), llamándole a “mortificar” sus miembros inmundos (como aconseja Pablo, en Colosenses 3:5). Entonces, en el siguiente capítulo, donde ocurre el cambio fundamental de motivación, la palabra estratégica “abrir” se usa tres veces: primero, al oír la voz del niño diciendo en la distancia “toma, lee” (*tolle, lege*), interpretándolo él como un llamado del Cielo a abrir (*aperirem*) la Biblia; luego, al abrirla (*aperui*); y finalmente, cuando el leal Alipio, siguiendo sus pasos, también intentó el mismo experimento inmediatamente después de la conversión de Agustín, y con el mismo resultado, aunque a través de un pasaje diferente, y lo “hizo saber” (*aperuit*) a Agustín, interpretando el pasaje como una advertencia particular del Cielo a él.

En el próximo libro (IV, VII) la palabra aparece dos veces en conexión con el relato de un milagro, en que se dice que Dios por medio de una visión había revelado (*aperuisti*) a Ambrosio el lugar secreto en que fueron sepultados dos mártires; se relatan también otros milagros relacionados, como el caso del ciego cuyos ojos se abrieron (*aperti*) al tocar el féretro con su pañuelo.

Puesto que la obra gira alrededor de una conversión, toda la serie *vert* se muestra particularmente activa (adverso, diverso, reverso, perverso, eversión, desviar, revertir, advertir, animadversión, universo, etc.). El capítulo en que la conversión llega a una crisis es resumido diciendo que Dios había “convertido” a Agustín (*conversisti enim me ad 61*

te), y que el duelo de su madre había sido “convertido” en gozo, al cual llama mucho más fértil o “abundante” (*uberius*), aunque también “más atractivo y más casto”, que si su hijo le hubiese dado nietos de su carne.

Sorprendentemente —y tal vez significativamente—, la primera vez que aparece la palabra “convertir” (en el participio pasado, *conversus*) es aplicada no a él sino a Dios.

Este uso nos da una leve indicación de las ideas de Agustín sobre la predestinación, o sea, la noción de si el hombre puede “volverse” a Dios sólo en cuanto Dios se “vuelve”

al hombre (que la conversión del hombre tiene que iniciarse con Dios más bien que con el hombre, aunque el hombre puede por libre albedrío *volver la espalda* a Dios, si Dios le vuelve la espalda). Parte de la convicción de Agustín sobre este punto provino del hecho de que había experimentado la diferencia entre un momento en que no pudo creer y el siguiente momento en que sí pudo (sin, hasta donde él lo percibiese, ningún nuevo acto de voluntad de su parte que hubiese intervenido en ello). Tenía que haber venido alguna cosa nueva de alguna parte —y si alguien le hubiese dicho que el cambio se debía simplemente a su propia perseverancia, habría contestado que hasta tal perseverancia es posible sólo si Dios ya ha otorgado la gracia de perseverar así—.

De cualquier modo, Agustín ha estado diciendo (I, VI) que sus confesiones están dirigidas a la misericordia de Dios, no a un ser humano que pudiese burlarse de él (*non homo, inrisor meus*). Pero aun si Dios se burla de él, dice, cuando Dios se vuelva hacia él (*conversus*) lo compadecerá.

Esta referencia a la burla podría mandarnos en otra dirección. Agustín no es un hombre jocoso. Aunque sí comenta el hecho de que el niño aprende a reír, primero dormido y después despierto (*dormiens primo, deinde vigilans*), con excepción de otros dos pasajes de las Confesiones (a no ser que se me haya pasado algún caso) la risa tiene para él connotaciones de burla. El *in* (de *inrideo*, o su forma modificada, *irrideo*) no es de interioridad, sino del antagonismo. Y a medida que procedemos, se encontrarán muchos ejemplos de tales usos.

Pero nuestro interés principal implica un contraste entre “conversión” y

“perversidad”. En este sentido el libro VIII, en el cual ocurre el momento decisivo de la conversión, debe ser considerado como antitético del libro II, en que relata el robo de las peras (un acto que él considera la esencia de lo perverso porque no era sólo depravado, sino depravado *en principio*). De manera que tal vez podamos aclarar mejor el capítulo sobre su conversión final yuxtaponiéndolo al capítulo sobre la perversidad, no obstante que en las *Confesiones* los separa un periodo de unos dieciséis años.

Pero primero debemos tratar de clasificar los principales elementos de motivación que condujeron al momento de crisis, esa

carga acumulativa que estalló en la avalancha del libro VIII, capítulo XII.

62

V. *En camino, a)*

Agustín nació en África del Norte en 354. Más tarde la tradición completaría la simetría de las cosas sosteniendo que Pelagio, contra quien Agustín lanzaría fuertes filípicas, había nacido el mismo año. Fue convertido al cristianismo en 386, y escribió las *Confesiones* en 397, poco después de haber llegado a ser obispo. *La Ciudad de Dios* fue escrita entre 413 y 426, después del saqueo de Roma por los godos en 410. Murió en 430.

Su padre, Patricio, era un pagano que se convirtió poco antes de su muerte, cuando Agustín tenía unos dieciséis años. Su madre Mónica, ahora canonizada, era una cristiana devota, y aparentemente una mujer de voluntad fuerte, aunque parece ser que obtenía lo que quería por suplicar en vez de mandar, y no era de ningún modo imperiosa, sino muy dada a prácticas de devoción y oración. Aunque dice Agustín que era una esposa obediente, también dice que quería que creciera teniendo a Dios como padre. A pesar de sus sinceros deseos de que Agustín se convirtiese al cristianismo, no había sido bautizado cuando joven, debido a la idea de su madre de que si se demorase el bautizo tal vez se borrarían los pecados cometidos antes de éste, mientras que, si estos pecados se cometiesen después, contarían contra él al máximo. Aunque durante una grave enfermedad, temiendo que fuera a morir, Agustín le rogó que lo bautizaran, ella se demoró, de acuerdo con sus píos designios.

Y ahora, he aquí los pasos:

Al principio, dice Agustín, lo único que “sabía” (*noram*) era mamar (*sugere*), descansar (*adquiescere*) y llorar (*flere*). El término “llenar”, que en la invocación inicial había sido aplicado a Dios (que llena en su plenitud toda la Creación), se aplica aquí literalmente a la leche que llenaba los pechos (*ubera implebant*) de sus nodrizas (I, VI).

La conexión se establece, y simultáneamente se lleva un paso más adelante por su declaración de que la abundancia de Dios era así encauzada hacia los niños a través de la

“abundancia” de la leche maternal. Un puente similar entre la infancia y la motivación adulta es establecido por su paralelo entre los “consuelos” de las misericordias de Dios (*consolationes miserationum tuarum*) y los “consuelos” de la leche humana (*consolationes lactis humani*); también la referencia a “la fuente de leche que mana copiosa y abundante” nos puede recordar su anterior referencia a Dios como la “fuente de misericordias” (*fons misericordiarum*), mientras que a su vez sugiere una referencia (IX, III) a Dios no como fuente, sino como un “monte que fluye leche... el monte de la abundancia” (*in monte incaseato, monte tuo, monte uberi*). En la invocación inicial del libro IV, al mofarse de los conceptos maniqueos sobre alimentos y santidad, habla de sí mismo como quien mama la leche de Dios y saborea de Él como “alimento que no se corrompe”. Característicamente, al hablar del Verbo hecho carne (VII, XVIII), lo llama un 63

alimento por el cual la Sabiduría de Dios (*sapientia*) pudiese dar leche (*lactesceret*) a nuestra infancia. Y al acercarse a la conversión compara el recuerdo de Dios con el olor de un alimento apetitoso que puede oler pero que no puede comer.

Ya sea que se atribuyan estas imágenes a una estrecha identificación en su propia mente entre ideas de Dios e ideas de alimento, o sea que las trate meramente como el uso hábil de una tradición bíblica (véase, por ejemplo, I Pedro 2:2, o Juan 6:27), el motivo encaja bien con la naturaleza fuertemente *oral* de su especialidad como retórico, desde su percepción de las palabras en sí (“elegirlas como vasos preciosos”) a pensamientos de Cristo el Verbo como “la copa de nuestra redención”. Agustín también indica indirectamente las asociaciones fuertemente orales que las palabras tienen para él, al comentar que Ambrosio, además de sus grandes dones de predicador, leía sólo con los ojos, “mientras la voz y la lengua descansaban” (*quiescebant*). También podríamos recordar aquí que fue Ambrosio quien más directamente había inducido a Agustín a abandonar su anterior tendencia de concebirlo todo, tal vez al modo de los estoicos, como diferentes atenuaciones de lo corpóreo.

Cuando habla de haber sobrevivido su infancia, diciendo que ésta ya no existía aunque él seguía viviendo (un modo de expresión que aplica más adelante también a su adolescencia), tal vez debamos examinar este trozo para ver si encontramos indicios de

algo más que un mero capricho literario. De todas maneras, aquí lo usa como una transición hacia una especulación de cierto modo platónica sobre la posibilidad de haber tenido tal vez una vida anterior al periodo de gestación intrauterina, carente de memoria (*intraviscera matris meae*), que precedió a su nacimiento.

La infancia en sí la considera esencialmente pecaminosa, basándose en que los infantes manifiestan ira, y hasta celos. Dice que su así llamada “inocencia” se deriva no de la voluntad, sino de su completa debilidad física. Los niños son “inocentes” sólo en el sentido de que no pueden hacer el daño que harían si pudiesen. Aunque esta observación se acoplaría bien con las ideas de “depravación infantil” y “pecado original”, Agustín no discute tales asuntos aquí. Juzgados desde el punto de vista puramente formal, sus declaraciones contribuyen a la consistencia de las *Confesiones*, por dotar hasta a su infancia de una medida de perversidad, ya que concluye que en la infancia merecía ser reprendido, aunque no pudiese haber entendido una reprimenda. Pero en sus años adultos, dice, con justicia se mofarían de él y lo reprenderían si llorase pidiendo no el pecho (*non quidem uberibus*), sino el alimento propio de sus años (*escae congruenti annis meis*). Sorprendentemente, el latín aquí no usa el condicional (“se mofarían de mí y me reprenderían”) sino el simple futuro indicativo (“se mofarán...” *deridebor atque reprehendar*), aunque el segundo verbo podría ser interpretado indistintamente como futuro o condicional.

El pecado principal de su siguiente fase era la desobediencia, debido a la curiosidad y 64

al amor al juego. Dice que tal “curiosidad” también es característica de los mismos adultos que castigan a sus niños por ella. Mientras que a los niños se les castigaba por interesarse sólo en jugar, los adultos también se divertían, aunque sus diversiones se llamaban “negocios”. La palabra aquí para “juguetes” o “bagatelas” (*nugae*) más adelante sería aplicada a sus amantes.

Rasgo notable de esta etapa es su hincapié en los azotes que recibía en la escuela como parte normal del proceso educacional. La costumbre de golpear era “aprobada”

(*laudabatur*), y aunque le suplicaba a Dios que no lo azotasen, sus padres se reían de él, al igual que la gente se burla de los adultos por suplicar a Dios en momentos de gran sufrimiento. La co-

nexión entre “alabanza” y “Dios” es aún evidente aquí, pero es complicada por la confusión de esta burla. De todos modos, podemos ver cómo esta experiencia ayudó a formar en él una fuerte asociación entre purificación y flagelación —

y este conjunto de imágenes parecen yacer, en principio, tras su desafío, en la invocación inicial del libro IV, en que invita a la burla de los arrogantes que todavía no han sido

“saludablemente abatidos y postrados” por Dios—.

Al discutir su temprano entrenamiento en la educación pagana normal de la época, en una ocasión llega a usar su palabra característicamente despreciativa, “curiosidad”, en un buen sentido. Ha estado diciendo que probablemente prefería el latín al griego porque lo aprendió sin “ser crucificado” (*cruciatu*), con sólo fijar la atención (*advertendo*, una palabra del grupo “volver”). Dice que si el griego hubiese sido su idioma materno y si se hubiese visto forzado a aprender el latín por los estudios, sin duda habría preferido la literatura griega. Porque una “espontánea curiosidad” le parece ser de mayor ayuda en el aprendizaje que “una temerosa coacción” (*meticulosam necessitatem*), pero característicamente a continuación observa que tal coerción es buena puesto que las leyes de Dios, desde las fórmulas de los maestros hasta las pruebas de los mártires, introducen una saludable amargura, que vuelve a conducir hacia Dios al que se ha apartado.

En cuanto a las transgresiones de Agustín durante la adolescencia (aunque en esos días la edad de dieciséis probablemente aún estaría clasificada bajo *pueritia*), era la etapa de perfecta “perversidad”, que compara con un lugar de destitución (*regio egestatis*), sin duda en contraste con su idea de Dios como plenitud. La perversidad (II, IX) también está asociada con la idea de conspiradores que se deleitan burlonamente en engañar.

Primariamente, es un culto del mal por amor al mal, y así constituye el caso más extremo de lo que Agustín siempre asocia con el mal, o sea, cualquier cosa buscada por sí sola, mientras que las cosas deben ser buscadas sólo en términos de la búsqueda de Dios. La

“perversidad” así definida es en efecto la idea perfeccionada de la autonomía, si se nos permite usar la palabra “perfección” con ironía.

La “perversidad” era más o menos lo mismo que “subversión”, y los perturbadores (*eversores*) eran presumiblemente una banda de estudiantes rufianes con quienes andaba 65

en Cartago, y que encontraban gran deleite en la burla y en el engaño, y en hostigar “la timidez de los escolares bisoños”. Entre-mezcla a tal grado sus referencias a esta banda intelectual con las referencias a su “arrogancia” en llegar a ser el primero en la escuela de retórica que tal vez se nos justificaría el concluir que igualaba su mismo puesto con la “subversión”.

Al llamar a Cartago un hervidero de amores impuros, su intención tal vez haya sido hacer un juego de palabras (*Karthago-sar-tago*). En todo caso el principio de autonomía en el sentido malo ahora tomó la forma de “amar al amor” (*amabam amare... amans amare*), manchando “con la inmundicia de la concupiscencia la corriente de la amistad”, mientras se desvivía por ser *elegans et urbanus*. Era claramente una época en que su mayor ambición era estar a la moda. Admirando a Cicerón, se burlaba (*inridebam*) de los cristianos.

Sin embargo, lo azotaban como con varas de hierro candente los celos, las sospechas, los temores, las cóleras y las porfías; ya empezaba a revelar sus tendencias más serias en su creciente interés por el maniqueísmo. La larga asociación de Agustín con los maniqueos tal vez podría ser tratada desde el punto de vista dialéctico como un paso notable y necesario en su camino hacia el cristianismo, pero él la veía característicamente a la luz de sus posteriores disputas feroces con los maniqueos. (El maniqueísmo era para él lo que es el comunismo para un ferviente ex comunista.)

Al ver retrospectivamente el motivo de la elegancia metropolitana, escribe (en un paralelismo retórico) de los que lloran la muerte de Dido por amor a Eneas, pero no lamentan su propio abandono en no amar a Dios. Aunque se avergonzaban del más leve barbarismo o solecismo en su habla, dice, no tenían la más mínima preocupación por las reglas de salvación, y se enorgullecían de las alabanzas que despertaban su elegante modo de describir sus propias indecencias. Agustín resiente el hecho de que se emplearan promesas de alabanza y amenazas de castigo en la ense-

ñanza de la poesía secular, o que lo elogiaron por declamar con pasión fingida, cuando las alabanzas de Dios tal vez hubieran “sostenido el sarmiento de mi corazón” (*suspenderent palmitem cordis mei* —y a propósito, nótese que de nuevo encontramos aquí otro miembro de la familia *pondus* o

“peso”, un “clan” de términos especialmente digno de ser observado, ya que después, en una fórmula notable, va a igualar su “peso” con su “amor”—).

Su búsqueda de elegancia retórica, la cual iguala explícitamente con el comerciar con palabras y gramática, conduce directamente al motivo económico, y obtendríamos una idea bastante falsa de Agustín (como de la antigua controversia teológica en general) si viéramos su preocupación por la salvación en términos demasiado “espirituales”

exclusivamente. Cuando una autoridad más alta anatematizaba alguna doctrina, ello usualmente significaba la caída de una facción y la ascendencia de otra, a no ser que los proponentes de la doctrina anatematizada se retractasen o fuesen lo suficientemente

66 fuertes para establecer un cisma. Tras de las disputas teológicas yacen disputas sobre puestos (aunque esto de ninguna manera es lo mismo que decir que las luchas teológicas son reducibles a luchas sobre puestos). Similarmente, aunque la búsqueda de Agustín no es reducible ni remotamente a términos puramente económicos, su motivación en general tenía claramente un fuerte hilo económico. Durante casi quince años, trabajó en cosas detestables, y lo dice.

Así, (en V, VIII) dice que su “razón principal y casi única” de dejar su trabajo en Cartago para ir a Roma era que los estudiantes de Cartago eran muy ingobernables. Su descripción de la mala disciplina en las clases sería un consuelo para el maestro moderno que encuentra difícil mantener el orden. La turbulencia que debió haber sido prohibida por la ley, dice Agustín, era patrocinada por la costumbre, y al encontrar que como maestro sufría de los mismos desmanes a los cuales se había entregado como estudiante, partió a Roma, donde le habían asegurado que las cosas se hacían de otra manera.

De modo similar (V, XII), posteriormente dejó su trabajo en Roma para tomar uno en Milán, para escapar de las “eversiones” practicadas por los estudiantes de Roma, particularmente la costumbre de operar en grupos para defraudar al maestro de sus honorarios. Los odiaba, dice él, aunque no con un “odio perfecto”. (Es decir, resentía su conducta no por principio, sino por la inconveniencia que le causaba personalmente.) Además, hay una narración que expresa (VI, vi) su asco al recordar el día en que preparaba, en su papel de retórico, un deshonesto panegírico del emperador (una tarea pagana que en todo caso ayudó a orientarlo hacia el estilo laudatorio que pronto iba a desarrollar tan vitalmente en la estructura “yo-Tú” de las *Confesiones*). Era un tiempo, dice Agustín, en que Dios se burlaba (*inridebam*) de sus deseos de honores mundanos, riqueza y matrimonio. Y contrasta amargamente sus ambiciones cargadas de ansiedad con el deleite real, aunque pasajero, de un mendigo ebrio cuyas travesuras ese mismo día había mirado con envidia.

También (VI, XIV) cerca del final de la experimentación que precedió a su conversión, consideró proyectos para una colonia algo comunista en que unos diez de su grupo vivirían alejados y tranquilos (*remoti a turbis otiose vivere*). El grupo iba a incluir a algunos ricos, particularmente un pariente de su buen amigo Alipio, un tal Romaniano, cuyas recomendaciones tenían especial peso ya que su fortuna sobrepasaba a las demás.

Pero cuando los hombres empezaron a preguntar cómo aceptarían el proyecto sus mujeres presentes o venideras (aquí se usa la palabra algo ambigua *mulierculae*), el proyecto se vino abajo; así Dios se burlaba (*deridebas*) de sus designios.

Sin embargo, continúa Agustín, en el debido tiempo Dios habría de abrir su mano (*aperturus manum*) y llenar (*impleturus*) sus almas de bendiciones.

Pero el viraje aquí hacia la idea de intercesión divina era una característica de todas las referencias a causas económicas. Así, aunque abandonó Cartago conscientemente 67

para obtener un mejor puesto en Roma, dice que Dios le hacía la vida difícil para que decidiera irse. De modo similar, aunque conscientemente se fue de Roma para aceptar un puesto mejor en Milán, supuso, después de su conversión, que Dios lo había pla-

nado así por su mejoría espiritual; porque en Milán conoció al eminente obispo cristiano Ambrosio, quien lo recibió *paterne* y *episcopaliter*. Agustín lo resumió epigramáticamente (V, XIII): fue conducido inconscientemente a Ambrosio por Dios, para ser conducido por Ambrosio a Dios (*adeum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer*: cualquier orador pagano habría admirado esta estructura). También, al recordar la época del panegírico, cuando procuraba (*querebam*) agradar a los demás no para fines de instrucción sino sólo para agradar, termina con una referencia a Proverbios 20:15, al decir que fue golpeado por la vara de la disciplina de Dios. Había indicado la pauta en I, XVIII, donde, en lo referente a ambiciones puramente seculares, tiene tres ejemplos del verbo “buscar” en una sola oración (*quaerentem, quaesivi, requiram*), conjuntamente con una doble motivación por la cual Dios “saca” (*erues*) del abismo insondable (*de hoc inmanissimo* profundo) al alma que lo busca. (Aquí no considero la doctrina que enfatizaría posteriormente en sus controversias con los pelagianos sobre la gracia y el libre albedrío, doctrina según la cual el hombre no puede volverse hacia Dios a no ser que Dios ya se haya vuelto hacia el hombre.)

VI. En camino, b)

En cuanto a relaciones personales: bajo este encabezado probablemente debemos clasificar el robo perverso descrito en el libro II, porque hace claro que el compañerismo fue un aspecto importante de su motivación. Trataremos este asunto en más detalle al regresar al capítulo después de analizar el relato de su conversión. En su libro IV escribe de modo conmovedor de la muerte de un amigo, muerte ocurrida cuando Agustín tenía veintitantos años y que le había causado gran aflicción. Contradictoriamente, aplicando un concepto de la última meta religiosa, dice que *reposaba* en la amargura (*requiescebam in amaritudine*), al encontrar consuelo en llorar su pérdida. Este amigo había sido bautizado, durante su enfermedad, cuando estaba inconsciente. Al volver a la salud, Agustín había esperado que se burlara (*inridere*) del bautismo, pero el amigo no veía en ello asunto de burla y unos días después, al volver Agustín después de una ausencia, el amigo recayó y murió. Habían sido como una sola alma en dos cuerpos, dice Agustín; después de la muerte de su amigo se sentía sólo vivo a medias. Aunque ésta sea probablemente una referencia a una expresión (

animae dimidium meae) de una de las odas de Horacio, no existe razón para creer que aquí Agustín hiciera un mejor ejercicio

“literario”. Agustín menciona frecuentemente estados internos divisivos. De hecho, su mismo énfasis en la importancia de la voluntad fue igualado por un hincapié 68

correspondiente en los conflictos de la voluntad, una tensión que aumentaba a medida que se acercaba el momento de crisis de su conversión.

Empero, en cierto sentido hay una buena razón “literaria” de incorporar, en este punto de su narración de los motivos tras de su conversión, una cita no bíblica sino de la fuente puramente secular de la poesía pagana. Su estrecho apego “con el gluten del amor” a este amigo cuya muerte lo había perturbado tanto, coincidió con lo que podríamos llamar el intento de una solución “estética” de sus problemas. En este periodo, Agustín también escribió unos libros (“dos o tres libros, según creo”, lo que es una falla de memoria reveladora en un hombre con una memoria excepcionalmente buena) sobre lo bello y lo conveniente (*de pulchro et apto*), identificando *pulchrum* con una especie de integridad, mientras que por *aptum* quiso dar a entender la relación de las partes con el todo, o adaptaciones tales como “cuando un zapato se adapta al pie”. Sin embargo, aunque este diseño presagia la dialéctica que adoptará eventualmente referente a la relación de los seres a Dios como creador, señala expresamente que había escogido todos sus ejemplos del dominio de lo “corpóreo”.

Seguramente el libro VI debe ser intitulado “De Alipio”. Si se hiciera una obra dramática con la vida de Agustín, este compañero leal, profundamente sincero, quien se

“pegó” (*adhaesit*) a él desde que se conocieron en Roma, sería material de la más alta comedia, el blanco de risa no “burlona” sino afectuosa. Típicamente, al convertirse Agustín, sólo pasaron unos cuantos minutos antes de seguir sus pasos el solemne, leal,

“yo, también”, Alipio. Si Agustín hubiese decidido vender su alma al diablo, sin duda Alipio habría hecho lo mismo al instante. En una etapa, aunque no se interesaba en las mujeres, hasta llegó a pensar que debería tratar de hacerlo, tan impresionado estaba con la intensa absorción de Agustín con la carne femenina. (Es característico que Agustín atribuye la noción de Alipio a “curiosi-

dad”). Puesto que Alipio tenía una intensa aversión a los combates de gladiadores (*aversaretur et detestaretur talia*), cuando algunos amigos traviesos lo llevaron a la fuerza al anfiteatro, a pesar de sus altas resoluciones, no pudo resistir abrir los ojos al oír los gritos de los espectadores que presenciaban la matanza.

Fue “conquistado por la curiosidad” (*curiositate victus*). No pudo volverse (*non se avertit*) sino que a pesar suyo clavó la vista morbosamente en el sangriento espectáculo.

Y por mucho tiempo después no podía resistir estas diversiones horripilantes. (Por supuesto, en este punto la comedia sería forzada, excepto en cuanto se pudieran enfatizar los apuros de Alipio y suavizar los de los combatientes.) Pero en una ocasión, cuando a Agustín se le ocurrió usar el ejemplo de los juegos de gladiadores para ilustrar un punto en retórica, Alipio (en un estado de ánimo de “si te viene el saco, pón-telo”) lo tomó como una disimulada observación sarcástica acerca de su propia debilidad, un malentendido que Agustín atribuye a la obra de Dios, puesto que tuvo el efecto de conducir a Alipio a liberarse de su obsesión.

69

El incidente en que este ciudadano ultrarrespetable es tomado por ladrón y perseguido por una multitud encolerizada, sugiere posibilidades del trato que Shakespeare ideó para Cinna el poeta en *Julio César* (al ser perseguido por la multitud enfurecida contra Cinna el conspirador). Sería cómico, porque el malentendido fue aclarado antes de conducir a resultados lamentables.

Al igual que Agustín, Alipio quedó muy impresionado por la “ostentosa continencia”

de los maniqueos (VI, VII; *continentia* es una palabra sumamente importante en el esquema de Agustín; gramaticalmente femenina, en el momento crítico se vuelve personificada). Y al dedicarse a actividades políticas, sentía un profundo desprecio hacia los sobornos (*inrisit animo*), aunque estas prácticas corruptas eran lo normal. Agustín dice explícitamente (VI, XII) que Alipio le impidió casarse, diciendo que el matrimonio habría impedido que pudiesen vivir juntos él y Alipio, aunque Agustín le citó ejemplos de hombres casados que habían cultivado la sabiduría, que habían mere-

cido el favor de Dios, y que sin embargo conservaban sus amistades.

Entre otros compañeros íntimos, había el grupo de más o menos diez, aparentemente incluyendo a Alipio, quienes se reunían para discutir asuntos filosóficos y teológicos (presumiblemente muchos de ellos, o todos, se hicieron cristianos después). También estaban sus amantes, sus “bagatelas” o “juguetes” (*nugae*) tan impropias que ni merecían que les llamase por su nombre en las *Confesiones*, aunque una de ellas era la madre de su precoz hijo, Adeodato.

Hay una referencia anónima a este hijo, que murió a temprana edad, en el relato del destierro de la amante de Agustín a causa del matrimonio que su madre había planeado para él (aunque poco después, puesto que habría una demora de dos años antes de consumarse el matrimonio, Agustín se vio obligado a tomar otra amante para el ínterin).

Cuando la amante anterior fue despedida, dice Agustín, dejó con él a su hijo natural, quien había nacido de él carnalmente, en el pecado (*ex me natum carnaliter de peccato meo*). En el noveno libro, el hijo es mencionado una vez por su nombre, en conexión con su bautismo, su talento excepcional, su notable discurso con Agustín, narrado en “Sobre el maestro”, y su muerte (la cual Agustín recuerda con un sentido de seguridad, en contraste con la angustia que había sentido a la muerte de su amigo pagano, ocurrida antes de que Agustín hubiese adoptado los conceptos cristianos referentes a las promesas del cielo).

A lo largo de los primeros capítulos se destaca la importante figura de su madre, Mónica, quien parece haber rezado constantemente por su salvación en el sentido espiritual más estricto, mientras que también tramaba asiduamente para Agustín un buen matrimonio en el sentido completamente mundano. Entre estas dos actitudes, a pesar de su preocupación por la salvación de su hijo, no quiso permitir que lo bautizaran, en sus años tempranos aun cuando él pensaba que se aproximaba su muerte. Porque, de 70

acuerdo con los cálculos píos de aquellos tiempos, ella quería asegurar que, si sobreviviese, no se contarían contra él demasiadas transgresiones *después* de los ritos purificadores del bautismo.

En cuanto al posible grado de su influencia sobre Agustín, estuvo en primer lugar su escrupulosa piedad, que incluía una pronta disposición a cambiar de costumbre si así se lo ordenaba su consejero espiritual. Éste era un rasgo muy revelador en cuanto al hecho de que, justamente cuando Agustín pasaba por una amplia gama de experimentación temperamental y doctrinal, la organización y doctrina cristianas estaban en gran parte aún en solución, con muchas posibilidades latitudinarias que después serían pronunciadas anatematizadas como el resultado de las controversias en que el mismo Agustín participaría con brillante fervor, después de su conversión y consagración como obispo. Era una época en que hasta los papas cristianos podrían revocar abiertamente sus pronunciamientos sobre asuntos doctrinales, ya que esto era mucho antes de hacerse ley la doctrina de infalibilidad papal. (Véase, por ejemplo, el *Dictionary of Sects, Haeresis, Ecclesiastical Parties, and School of Religious Thought*, de John Henry Blunt, pp. 416-417, en el artículo sobre los pelagianos, en el cual señala cómo Zósimo, bajo presión, revocó totalmente su posición sobre la doctrina pelagiana del libre albedrío.) Desde el punto de vista de su posible influencia sobre Agustín (más allá, por supuesto, de su papel como la madre en particular que le pudiese sugerir lo más directamente una imagen de la Iglesia como Madre y de Dios como senos desbordantes concebidos en lo absoluto), su otro rasgo más notable parece haber sido una gran preocupación por los *augurios*. Y es obvio cómo semejante hincapié en la revelación de propósitos divinos (en sueños, visiones o circunstancias naturales) puede conducir fácilmente a la idea de predestinación. Cuando Agustín era joven, ella soñó a su hijo en conexión con una *regla*. (Incidentalmente, en este sueño lo veía riéndose, *arri-dentem*, y hasta donde sepamos, es uno de sólo dos lugares

en las *Confesiones*, además de la referencia a la infancia ya mencionada, donde la risa es mencionada en sentido favorable.) Ella interpretó este sueño como buena señal, indicando que eventualmente llegaría a ser cristiano y que se sujetaría al único modo de vida que ella consideraba normal. Si juzgamos su convicción de haber interpretado correctamente las señales, como imágenes que invitan a uno a formarse a su semejanza, vemos que esta convicción podría ser bastante persuasiva y sugerente, si se comunicara a un hijo que también investigaba afanosamente las posibilidades de la profecía astrológica.

Posteriormente, cuando Agustín decidió que la astrología era un absurdo, las más obvias posibilidades restantes serían las doctrinas de pura casualidad y una predestinación tal como la que su madre tenía en mente, referente a su tipo de oniromancia cristiana. Y, profetizando *después* del hecho, ahora podemos decir con certeza que, si la única alternativa de Agustín era entre casualidad y orden, a pesar de su turbulencia 71

temperamental estaba obligado temperamentalmente a escoger el orden. Y la idea de lo ordenado alcanzaría su última perfección en la idea de lo predestinado. También, en nivel puramente teórico, podría encontrar muchos textos bíblicos que apoyasen esta inclinación temperamental con su contraparte teológica. El determinismo puramente materialista sería rechazado al rechazar la doctrina de los estoicos de que todas las cosas se podían reducir a términos de lo corpóreo, siendo “mente” concebida por ellos como sólo “cuerpo” en forma difusa. Y en cuanto al tipo de materialismo sostenido por Lucrecio, el mundo de su *De Rerum Natura* no era en manera alguna rígidamente determinista —el “libre albedrío” residía en la capacidad de las partículas atómicas de

“inclinarse” o “desviarse” un poco de su línea de caída “natural” —.

Su madre también (a gran satisfacción propia y de su hijo por lo menos) probó que sus previsiones eran correctas

cuando, durante un viaje por mar que asustó hasta a los tripulantes, les aseguró calmadamente que, de acuerdo con un sueño que había tenido, llegarían bien, y así pasó.

La calidad de sus oraciones, por lo que nos informa Agustín, también es digna de atención, desde el punto de vista de su posible influencia sobre él. Pedía, dice Agustín,

“no oro ni plata ni bien alguno frágil y mudable”, sino simplemente la salvación del alma de su hijo (*salutem animae filii sui*). Aunque basadas en la noción de que Dios voluntariamente se hacía deudor con sus propias promesas (*etiam promissoribus debitor fieri*), estas oraciones no pedían beneficios puramente materiales. Y el hecho de que una vez sobreviviera a una enfermedad peligrosa a pesar de no haber pedido que lo bautizaran lo explica como una indicación de que Dios debió haberlo salvado en respuesta a la gran piedad y constantes plegarias de su madre. (Este incidente se empareja de modo interesante con aquel que mencionamos previamente, en que ella misma demoró su bautismo a pesar de haberlo implorado él.)

Dice que, durante las oraciones de Mónica, Dios estaba presente, y que escuchaba y obraba según el orden (nótese la palabra) con que había predestinado se hicieran aquellas cosas (*aderas et exaudiebas et faciebas ordine, quo praedestinaveras esse faciendum*).

Debemos recordar estas frases al estudiar la idea del Orden en el próximo ensayo, sobre

“Los primeros tres capítulos del Génesis”. Tal “predestinación” sólo es el principio del orden hecho absoluto (algo hecho, o “perfecto” antes de su inicio), mientras que al mismo tiempo este orden es concebido como desenvolviéndose en términos de una secuencia temporal, como una flor de papel de China puesta en agua. Como finalmente fue resuelto por Agustín, podríamos decir que fue preordenado por Dios que Dios daría a Mónica la gracia de orar por su voluntad tan fervientemente por Agustín que Dios respondería asintiendo a sus oraciones, dando a su vez a Agustín la gracia de rezar y

perseverar por su propia voluntad. (La naturaleza circular de tales términos que combinan ideas de gracia, libre albedrío y predestinación será considerada 72

“logológicamente” en el próximo ensayo sobre el Génesis.) De todas maneras, después de tomar primero la astrología en serio y luego “burlarse”

de ella, Agustín tendría puntos de vista totalmente paralelos a los de su madre en la convicción de que su desarrollo, como todo desarrollo, era divinamente guiado, una actitud que retrospectivamente, a la luz de su conversión, formuló del siguiente modo económico- teológico (IV, X): todas las cosas proceden desde su principio “endeudado” a su término “endeudado” (*ab initio debito usque ad finem debitum*) y en el Verbo por el que Dios las creó oyen el desde-dónde y el hasta-dónde (*hinc et huc usque*). Mirando hacia atrás, creía que la insuficiencia del localmente famoso Fausto como representante de la doctrina maniquea era parte del plan de Dios, puesto que Fausto, al defraudar las esperanzas de Agustín de explicaciones convincentes, contribuyó a su conversión. [4](#)

Los designos divinos habían ido aún más lejos. Recuerdese, en el *Retrato del artista adolescente* de Joyce, cómo el amor al lenguaje figura en la apostasía de Stephen, del catolicismo al estetismo. Aunque ha perdido su creencia en la Biblia como doctrina, Stephen sigue saboreando las palabras por su estilo. Éste es casi el inverso del curso de Agustín. Al principio Agustín escuchaba a Ambrosio sólo por admiración profesional hacia éste como orador, interesándose en el modo más bien que en la materia de sus sermones. Pero imperceptiblemente, inconscientemente (*sensim et nesciens*), estaba acercándose a la creencia; alrededor de tres años antes de su conversión, mientras aún dudaba metódicamente, decidió hacerse catecúmeno de la Iglesia católica, influido en gran parte por Ambrosio.

Conjuntamente con integrar en forma gradual ideas sobre el libre albedrío y la predestinación (ideas que se podrían resumir más o menos en la proposición de que el hombre pue-

de por su libre albedrío ejercer su voluntad de acuerdo con la providencia y la predeterminación de un Dios que tiene misericordia de quien quiere, y sin cuya gracia nadie ejerce la voluntad correctamente, aunque puede libremente querer pecar si Dios lo abandona), había además los siguientes rasgos notables de motivación (posiciones doctrinales fuertemente relacionadas con la pura corporeidad del animal humano): 1) una dialéctica de partes y totalidad concebida según líneas platónicas; 2) la necesidad de encontrar un sustituto por la doctrina maniquea del mal (por ende el resonante refrán *unde malum?*); 3) el añadir un principio intensamente trágico (la mediación a través de un chivo expiatorio divino) a las teorías de los platónicos sobre el Verbo.

Como hemos visto, en su fase estética hubo hincapié (IV, XIII) en la adaptación de las partes a la totalidad (*universum suum*; aquí no debemos dejar de notar que la palabra para “totalidad”, *universum*, es un miembro de la tan significativa familia *vert*).

Posteriormente, Santo Tomás modificaría el hincapié platónico de Agustín, señalando a los recursos usados por Aristóteles para admitir los principios de especialización que la siempre incrementada división de labores haría cada vez más necesarios. Al principio de 73

IV, X, el patrón está explícitamente relacionado con la familia *vert* cuando, después de pedirle a Dios “convertirnos”, dice que dondequiera (*quoquoversum*) que se vuelva el alma (*se verterit anima*) sufre si no se vuelve hacia Dios (quien es, por supuesto, el principio unitario). O dice (IV, XI) que el alma es “pervertida” al seguir su propia carne, mientras que la carne debe ser “convertida” para seguir al alma, que a su vez no debe volverse hacia los elementos particulares del cuerpo, sino hacia el todo de Dios. También asocia esta dialéctica con sus intereses verbales, ya que a continuación compara la carne con las sílabas de una oración, las cuales deben pasar volando sucesivamente (*transvolare*), para que se pueda oír el

conjunto. Presumiblemente aquí Dios correspondería al significado de la oración.

Un poco antes, había dicho que el “universo de acá abajo” (*infima universitas*) se complementaba por este constante aparecer y desaparecer de sus partes. Ahora el hablar de partes y totales conduce a consideraciones sobre la búsqueda del descanso (*requies*), y formas de *quaero* aparecen cinco veces en un espacio de catorce palabras. La relación partestotal es teologizada en la proposición de que lo que es de Dios es amado injustamente si se deja a Dios por amor a lo que de él viene (*iniuste amatur deserto illo quidquid ab illo est*). Un poco antes del final de este libro, hay otro pasaje donde una referencia a la relación partes-totalidad conduce a un uso muy enfático del grupo verbal *vert*. En cuanto estamos apartados (*aversi*) de Dios, estamos pervertidos (*perversi*).

Debemos volver (*revertamur*), para que no nos perdamos (*ut non evertamur*). Unas pocas líneas antes, Agustín había estado discutiendo la perversidad (*perversitas*) de los que están contra (*adversum*) Dios. En otro lugar dice que cuando su alma se fue por

“sinuosos recorridos” en vez de amar la belleza de Dios por sí misma (*gratis*) amaba a sus amigos por sí mismos, y se sabía amado por sí mismo.

En otro lugar dice: “Por mi propia inflación me separaba de ti” (*tumore meo separabar abs te*), una variación de la advertencia estoica contra el “absceso”, la parte que se separa de la totalidad. Aunque desde el punto de vista de Marco Aurelio la misma cristiandad había parecido ser un “absceso” así, desde el punto de vista del catolicismo emergente el paganismo representaba el principio de la separación. El cristianismo proporcionaba una nueva síntesis en contraste con la multitud de deidades locales que marcaron el paganismo moribundo. Sin embargo, ese baturrillo de dioses había sido liberalmente tolerante de diferencias religiosas, y el proceder usual era de traer sencillamente el dios local de cada tribu conquistada a Roma, establecer allí un templo apropiado en

su honor, dándole así una ubicación central, y permitir la completa libertad de culto, con tal de que los devotos del lugar de origen pagasen a tiempo sus impuestos.

Había sido un sistema bastante manejable aun en su decadencia, pero había sido quisquillosamente desafiado por los cristianos y los judíos, quienes no querían conceder que tuviese derechos cualquier Dios que no fuera el suyo.

74

Esta dialéctica de partes-totalidad estaba relacionada con el motivo de la *corporeidad* de acuerdo con la tendencia que Santo Tomás de Aquino muchos siglos después epitomizaría en su definición de la materia como “principio de individuación”. Lo corporal era lo separado, lo partitivo, análogo a las sílabas individuales de las palabras de una oración, cuya significación o espíritu transcendía la pasajera corporeidad temporal de la audibilidad de las sílabas en su surgir y ceder sucesivos.

Las especulaciones metafísicas tenían en Agustín una fuerza inmediata de motivación, en conexión con sus relaciones con las mujeres, a quienes, sea cual fuere su contribución como pasos en su camino, ni siquiera llamó por sus nombres. Pero tal vez no debamos ser tan exigentes al respecto. Tal vez si supiéramos sobre qué construir podríamos descubrir, de manera indirecta, que los nombres de sus amantes, aquellas

“bagatelas”, aquellas *nugae* que anhelaba tan tenazmente, se enconden ambiguamente aquí y allá en el texto, así como las iniciales parcialmente borradas que se encuentran grabadas en los árboles. Pero tendríamos que conocer los nombres, en primer lugar, para empezar a adivinar las palabras que podrían constituir sus transformaciones enigmáticas y sus retruécanos. Tales confesiones disfrazadas casi seguramente estarán presentes en la autobiografía de un gran maestro verbal, para quien el sentir las palabras tenía un significado tan vital. La intimidad con una mujer siempre tiene que indicar una intimidad especial con alguna palabra o palabras que se asemejan, o casi se asemejan, al sonido de su nombre. Así

que probablemente están allí, brillando como estrellas escondidas, ambigualmente divididas tal vez entre términos en la constelación de lo divino y términos para el cuerpo problemático. [5](#)

El cambio que se iba a efectuar en el momento de la conversión sin duda se había acercado cuando Agustín supo cómo Ambrosio aplicaba la distinción hecha por Pablo entre la letra que mata y el espíritu que da vida. He aquí el principio doctrinal que le permitió transformar su anterior hincapié teórico en la corporeidad de la belleza y de Dios, una transformación que de alguna manera se efectuó paralelamente a un cambio temperamental por el cual abandonó permanentemente no sólo a sus amantes, sino también la idea de casarse. Doctrinalmente, la línea iría de la fórmula en San Pablo a la costumbre de Ambrosio de interpretar pasajes del Antiguo Testamento como proféticos del Nuevo Testamento más bien que simplemente por lo que aparentemente expresaban; luego habría el hincapié en lo incorpóreo en la doctrina del Verbo de los platónicos; finalmente habría la especie de “corporeidad con diferencia” que caracterizaba la doctrina cristiana del Verbo encarnado. Los maniqueos, observa Agustín, no tenían una doctrina del Verbo; los platónicos sí, pero sin la insistencia cristiana en el Verbo como encarnado y mandado a desempeñar el oficio sacrificador de mediación entre dos dominios cualitativamente diferentes, o sea el natural y el sobrenatural.

Aún antes de su conversión, dice Agustín, había abandonado finalmente sus 75

anteriores conceptos de Dios como infinitamente corpóreo (aunque aun al concebir a Dios como corpóreo, no había supuesto que Dios tuviese la forma de un cuerpo humano). También había abandonado la doctrina maniquea de la realidad del mal (la doctrina de que el bien y el mal eran poderes rivales luchando por supremacía, y que por consiguiente la naturaleza estaba imbuida de un principio intrínsecamente malo, que es una enseñanza negada categóricamente en el

primer capítulo del Génesis, donde se dice explícitamente que toda la naturaleza es “buena”), pero Agustín dice que estaba siendo

“sofocado” por sus esfuerzos de explicar la existencia del mal de otra manera. Los escritos de los platónicos lo conducían hacia la doctrina cristiana, por su hincapié en la incorporeidad de las ideas y por omitir el principio de sacrificio (la doctrina del chivo expiatorio perfecto) que se centraría en la insistencia cristiana en la Crucifixión.

Durante la planeación original de este ensayo, el autor tuvo la intención de construir simplemente el análisis de la forma alrededor del momento crítico en el jardín. Todo debe ser señalado como conducente hacia ese momento y partido de él. Pero al empezar a analizar el desarrollo detalladamente, tropezó con una sorpresa. Finalmente cayó en la cuenta de que el desarrollo no es analizable simplemente como una “conversión” en general, sino que tiene que ser tratada como una conversión específicamente *trinitaria*.

Este descubrimiento presentó un problema. Puesto que gran parte del texto había sido analizado sin referencia a esta distinción entre la conversión en general y la conversión específicamente trinitaria, ¿debería ser revisado a la luz de la modificación que el autor había encontrado en ruta? ¿No podrían ser mejor ilustradas las teorías del autor si se dejara la confusión original, sin dejar de señalar el punto en que se presentó la nueva posición?

Se está siguiendo el segundo método. Por tanto, en este estudio de la conversión, se le da al lector la oportunidad de observar cómo la propia tesis del autor “se convierte”.

En particular, el cambio implica el asunto de las relaciones de Agustín con sus amantes.

Lo que acabamos de sugerir es que el cambio de alguna manera estaba implícito en los modificados puntos de vista de Agustín sobre la materia y el mal. Había dejado de creer que lo espiritual es sólo una forma atenuada de lo corporal, y

que la naturaleza está intrínsecamente imbuida de un principio maligno. Y hemos sugerido que su relación con sus amantes de alguna manera estaba vinculada a estas doctrinas, que se desprenden de la etapa estética y la etapa maniquea de su desarrollo. Sin embargo, aunque dice que ya se habían efectuado estos cambios de doctrina, conjuntamente con añadir el principio del chivo expiatorio a la doctrina platónica del Logos, aún no había llegado el momento crítico en el jardín.

En breve, aceptando las usuales ecuaciones trinitarias (Padre equivale a Poder o Autoridad, *Potestas*, Hijo equivale a Sabiduría, Espíritu Santo equivale a Amor), podríamos decir que aún había de ocurrir una transformación crítica bajo la señal de la 76

tercera persona, antes de poder abandonar definitivamente a sus amantes. Podríamos decir que Agustín ya se había convertido en las áreas de la primera y segunda persona, excepto por el hecho notable de que los primeros dos órdenes de motivación no podían alcanzar su plena realidad trinitaria hasta que fuesen completados por el tercero, con lo cual los tres se engranan. (En su *De Trinitate*, V, XI, Agustín da el equivalente teológico de esta fórmula al decir que no podemos llamar a la Trinidad correctamente ni Padre ni Hijo, pero que la Trinidad sí se puede llamar Espíritu Santo porque es la comunión de Padre e Hijo.) Este tercer motivo tiene que acarrear una *transferencia* de amor de un tipo de objeto a otro (en este caso, de objetos “corporales” a un objeto “espiritual”).

VII. *¿De dónde viene el mal?*

Antes de comparar los capítulos de “perversión” y de “conversión”, hay un tema que se debe considerar más en detalle, en cuanto a las etapas de Agustín. Concierne a su angustiosa lucha con el problema del mal, un problema que lo acosaba con mayor intensidad a medida que se acercaba al momento de llanto histérico que marcaría el

“punto crítico” de su conversión.

Vista con sentido común, la expresión “problema del mal” usualmente sugiere la pregunta “¿cómo sacar el mal del mundo?” Pero en la teología agustiniana, la pregunta es completamente inversa: ¿cómo puede el mal entrar al mundo? Porque si Dios es bueno y su creación es buena, “¿de dónde viene el mal?” (*unde malum?*).

“Y buscaba (*quaerebam*) de dónde viene el mal (*unde malum*), y lo buscaba mal (*male*); y no veía el mal que había en mi misma búsqueda” (*in ipsa inquisitione mea*, VII, V). La doctrina de que el mal estaba fuera de él mismo era una impiedad que lo había dividido contra sí mismo (*adversum me... me diviserat*). Pero al renunciar a la doctrina maniquea del mal moral como una fuerza en la naturaleza misma, fuera del individuo, se enfrentó abiertamente al problema de explicar cómo podría surgir el mal en una Creación que es por definición buena. Si Dios llena (*implet*) todo, ¿cuál podría ser la raíz, la semilla del mal?

En el libro V, después de invocar a un Dios misericordioso o vengativo (*aut miserans aut vindicans*), al describir las tentativas de su vigésimo noveno año, podemos ver su teoría del mal (al menos en cuanto a sus imágenes) emerger de su preocupación con los maniqueos. Habían aprendido a predecir correctamente los eclipses de sol, dice Agustín, pero no podían percibir la falta de luz en sus propias doctrinas. Puesto que la palabra para “eclipse” era *defectus*, describió a los maniqueos como deficientes en la luz de Dios (*deficientes a lumine tuo*). Es decir, estaban en eclipse parcial.

Así, en contraste con la doctrina maniquea de dos poderes rivales, el Bien y el Mal (los poderes de Luz y Oscuridad), ambos igualmente sustanciales y confrontándose en 77

combate universal, después de su conversión Agustín sostendría que sólo el bien es real, que es una causa eficiente, mientras que el mal es una causa deficiente, es decir, un *eclipse* del bien. Así, la noción del mal como una mera ausencia del bien en un mundo bueno podía adquirir fuerza analó-

gica de la idea de la oscuridad como la ausencia de luz en un mundo en que resplandece la eterna brillantez del sol.

En otro punto (V, VII) al discutir la manera como Dios dirige los pasos del hombre, Agustín completa el patrón por el uso ingenioso de prefijos latinos, diciendo que la salvación viene sólo porque Dios rehace lo que ya había hecho (*reficientem quae facisti*). Esta alineación nos permitiría distinguir lo *de*-ficiente, lo *re*-ficiente y lo *e*-

ficiente. Nuestro punto, sin embargo, es que, mientras estas palabras en general son formas de una palabra para “hacer” (*facio*), la que aplica al mal (*deficiens*), da a tal

“deshacer” cierto matiz de imágenes del concepto de la oscuridad como la mera ausencia de luz (siendo la luz la única de las dos que existen como poder real, y la oscuridad una especie de “eclipse” que no afecta de manera alguna la fuerza de la fuente de la cual se deriva la luz). Este refuerzo metafórico de la idea sería tanto más fuerte debido a que tradicionalmente la verdad se ha igualado a la luz.

En su ensayo sobre lo Bello y lo Conveniente, Agustín parece haber llegado a una etapa intermedia entre la pura estética y la teología maniquea. Porque dice que allí igualó la paz con la virtud, el amor y la unidad; e igualó la discordia con el vicio, el odio y la división (IV, XV). A la unidad la llamó “mónada” y a la división “diada”. Había pensado que tal unidad era el alma racional, “sin sexo”, y un bien inmutable. Pero también había pensado en la diada divisiva como una especie de sustancia (y en este aspecto, obviamente, su distinción mónada-diada tenía un sesgo maniqueo). La suposición parece ser, también, que la diada discordante no era *sine ullo sexu*, particularmente porque la caracterizaban las pasiones y la lujuria (*libidinem in flagitiis*).

La imagen del eclipse se refuerza con imágenes de orden muy diferente (VII, XVI).

Porque al vindicar a Dios situando el mal dentro de la voluntad humana, dice que la voluntad “arroja sus bienes inte-

riores y se infla por fuera” (*proicientis intima sua et tumescentis foras*). He aquí una variación enigmática del tema agustiniano de la interioridad. La primera parte de la frase es aparentemente una referencia oblicua al Eclesiástico 10:9: “Nada tan odioso como el avaro: él es capaz de vender hasta su alma...”

¿De qué te ensoberbeces, polvo y ceniza? Ya en vida vomitas las entrañas” (*proiecit intima sua*). Aquí las cosas “más interiores” (*intima*) se igualan a “lo más bajo”

(*infima*); no parece haber ni una oblicua referencia al dinero en las líneas de Agustín (excepto, por supuesto, en cuanto la expresión proviene de ese contexto en el Eclesiástico). Las asociaciones usuales en el caso de *tumescio* conciernen al hincharse de orgullo. Así, cualquier intento de asociar el mal aquí con connotaciones explícitas de defecación y tumescencia sexual tiene que ser forzado, excepto según las líneas de la 78

teoría “cloacal” de Freud, en la que las funciones sexuales, diuréticas y excrementicias se confunden fácilmente entre sí en el dominio de las imágenes. Y en otro punto (VII, II) Agustín cita con aprobación a un amigo quien había dicho, refiriéndose a la doctrina maniquea de que la creación de Dios se había vuelto (*verteretur*) de la bondad hacia la miseria, en tal grado que necesitaba ser purgada (*purgari*): dice Agustín que la doctrina era abominable, y que “había que vomitar” a los mismos maniqueos. En todo caso, el pasaje que contiene la referencia indirecta al Eclesiástico sitúa el mal explícitamente en la

“perversidad” de la voluntad (*voluntatis perversitatem*).

La sensación de asfixiarse la sintió en la etapa en que, habiendo situado el mal moral en el libre albedrío (*liberum voluntatis arbitrium*), Agustín preguntaba cómo un Dios bueno lo había hecho capaz de querer hacer el mal, o había creado un ángel que, por alguna perversión de la voluntad, había elegido convertirse en un diablo ansioso de tentarlo.

Cuando (en VII, III) reduce el problema a una especie de elección entre sí y no (“quería y no quería”: *velle ac nolle*), podemos percibir logológicamente la emergencia de esa maravilla lingüística, el negativo, con el cual los hombres pueden decir “no harás”

no sólo el uno al otro, sino escrupulosamente aun a sí mismos. De manera que hay un sentido muy real en que la percepción logológica de la irrealidad del mal sería paralela a la doctrina teológica de Agustín: El mal moral surge no de los “positivos” de la existencia natural sino de los recursos horratorios encerrados en el negativo, y este *qua* negativo no es “positivamente real”, puesto que su única “realidad” en el sentido “positivo” está en el sonido o apariencia de la palabra, o en las vibraciones, neurales necesarias para pensarla.

Ya que es “lo que el hombre añade a la naturaleza”, y ya que es lo que define la naturaleza discriminatoria de un acto (el sí o no que diferencia entre harás y no harás), en este sentido es una función de la “voluntad”. O, más correctamente, como veremos en el próximo capítulo, las ideas de acto, voluntad y negativo se implican mutuamente una a otra.

También encontramos de importancia que, mientras se angustia por el problema del mal, Agustín se encuentra repentinamente con un paradigma de dominio (VII, VII) que se alinea aquí como sigue: Agustín es superior a las varias cosas que están en sus lugares en el mundo; es inferior a Dios; mientras que él está sometido a Dios, las cosas creadas por Dios están sometidas a él; por servir a Dios domina su cuerpo; si se resiste a Dios, hasta las cosas inferiores se alzan sobre él, agobiándolo, no dejándole lugar para respirar.

Como consideraremos detalladamente en el próximo capítulo al discutir la idea de Orden, el principio de negación es intrínseco al dominio, debido al papel que desempeña el negativo en la formación de leyes.

En otro punto (VII, V), después de tratar de resolver la cuestión de la naturaleza del mal, termina con la observación de que su fe en Cristo crecía. Esta declaración podría 79

interpretarse como queriendo decir simplemente que se estaba acercando a la doctrina cristiana del mal. O podría tomarse como una indicación más de que necesitaría la idea de un chivo expiatorio divino como una solución de su problema (puesto que Cristo como víctima perfecta ofrece el papel de mediador, el cual, dice Agustín, no existía en el Logos de los platónicos). Este asunto también será discutido detalladamente en nuestro próximo capítulo. Porque ambos temas (el dominio y el principio de sacrificio) se implican logológicamente en la idea del “libre albedrío” y de sus “tentaciones” perversas.

Después de su conversión, Agustín lucharía tan intensamente contra los pelagianos, por un lado, como contra los maniqueos, por el otro. Los pelagianos eran una facción con inclinaciones bastante liberales y aparentemente querían restarle importancia a la idea de un Chivo Expiatorio Divino, con cuya pasión era necesario que el hombre se identificara para salvarse. De ahí su negación del “pecado original”, que en el esquema de Pablo hace la crucifixión de Cristo, tan necesaria para la redención humana.

Desviándose de la rigurosa doctrina de elección y reprobación que Agustín proyectaba tan poderosamente en sus enseñanzas sobre la predestinación, ellos subrayaban en lugar de ello la idea bastante moderada de que a cualquiera se le permitiría entrar en el cielo si sólo decidiese por propia voluntad vivir virtuosamente, y perseverar en su decisión.

Juzgada, aun en un sentido limitado, como una doctrina que contribuyese sólo a los fines de gobierno secular, el esquema pelagiano carecía de la poderosa simetría del concepto paulino-agustiniano, en el cual toda motivación sacrificadora culminaba en el hincapié en un sacrificio supremo. La diferencia era parecida a la que hay entre una morada medianamente cómoda y un conjunto arquitectónico imponentemente grandioso construido para la conmemoración y ritualización de motivos vindicatorios a través de los siglos.

Al repasar la larga serie de búsquedas, interrogaciones e “inquisiciones” de Agustín, vemos el retrato de un investigador que, aunque no lo expresara abiertamente, había experimentado incansablemente. Espontaneidad infantil; juegos pueriles; perversidad adolescente; absorción imaginativa en la poesía de Roma y Grecia; liberalismo estético; amores alborotados y amores cargados de remordimientos de conciencia; profesionalismo metropolitano como retórico (una mezcla de enseñanza y el arte de vender); astrología; escepticismo o la duda sistemática (al estilo de los académicos); estoicismo (la filosofía básica relacionada con el culto romano del gobierno, que Agustín ejemplificaría casi inconscientemente, porque aunque no menciona a los estoicos como tales, sí habla de haber sido muy influido por el moralismo del *Hortensius* de Cicerón, obra fuertemente matizada por el espíritu burocrático estoico); “actitud comunitaria” (si así se nos permite designar el tipo de asociación intelectual que casi condujera al directo establecimiento de una colonia comunal); maniqueísmo; los platónicos; y hasta un toque de aristotelismo, como, por ejemplo, en sus pensamientos sobre las *Categorías* de Aristóteles, aunque 80

encontró que la discusión de las varias “sustancias” naturales era tan carente de valor en cuanto a su Dios “simple e inmutable” que los cuatro párrafos del capítulo (IV, XVI) en que se discute este asunto empiezan todos, con burlona insistencia retórica, con el mismo refrán: “¿De qué me servía...?” Estaba cristianizando a Platón demasiado enérgicamente para encontrar algo más que incipiente olvido de Dios en la idea de cristianizar a Aristóteles (la tarea que sería emprendida por el de Aquino un milenio después).

Hasta podríamos decir que Agustín fue portavoz de muchas diferentes posiciones, una después de la otra; aunque todas habían contribuido vitalmente a su desarrollo, las representaba con varias reservas o grados de mala voluntad, en términos de la posición a la cual finalmente había llegado.

Entre todos, fueron los platónicos los que salieron mejor (o menos mal) parados.

Pero mientras concede que le ayudaron a dar el paso de su anterior insistencia corporal al hincapié en la búsqueda de la verdad incorpórea (*quærere incorpoream veritatem*), Agustín indica que, si hubiese empezado como cristiano, los platónicos tal vez lo habrían orientado hacia la dirección opuesta, alejándolo del cristianismo (VII, XX).

Así, dice él, Dios lo condujo a encontrar el platonismo primero, y de tal modo a grabar en su memoria la diferencia entre la presunción (como platónico orgulloso de sus conocimientos) y la confesión (como cristiano). No indica la manera como esta observación debe aplicarse a otros; no llega a ninguna conclusión más allá de la idea de que el orden en que él pasaba de una posición a otra concordaba con los designios de Dios respecto a él.

En total, al resumir las etapas desde su infancia hasta el punto en que se describe el conjunto de incidentes inmediatamente concomitantes al momento mismo de su conversión, tenemos (VI, X) al “ardiente buscador de la vida feliz” (*beatae vitae inquisitor ardens*) y “escrutador infatigable de las más difíciles cuestiones” (*quaestionum difficillimarum scrutator acerrimus*). Su mente estaba “empeñada en la inquisición y ávida de disputas” (*ad quaerendum intentus et ad disserendum inquietus*). Ésta era su fórmula para sí mismo, al acercarse a su repentina transformación; se refería a una especie de inquietud que lo acompañaría hasta el final, por más tranquila que fuese en comparación con los días de fluctuación anteriores a esa etapa que, dice Agustín, los médicos llaman una crisis, y por la cual, según la profecía de su madre, tendría que pasar antes de alcanzar la salud espiritual.

Ahora podemos pasar a considerar, en contraste directo, el libro II sobre

“perversidad” y el libro VIII sobre “conversión”. Intentaremos enfocar la conversión desde el punto de vista de un di-

seño condensado. Trataremos la perversidad al estilo de una *quaestio* en la *Summa* de Tomás.

VIII. Perversidad adolescente

81

Sobre el Robo de las Peras, narrado en *Confesiones*, libro II (tratado a la manera de una *quaestio* en la *Summa* de Tomás de Aquino).

Cuestión: Si fue importante el robo de las peras.

Objeción 1: El robo de las peras no fue importante. Fue tan sólo una travesura pueril, que no merecía más que una leve compunción. No hay pruebas de que alguien hubiese sufrido por ello, ya que las peras ni eran buenas para comer. Y estas peras inferiores debieron ser arrojadas a los puercos, porque de lo contrario tal vez se hubiesen podrido.

Objeción 2: El robo de las peras no pudo haber sido importante. Porque a pesar de la gran elocuencia y claridad de Agustín, él mismo nunca logra mostrar por qué era importante.

Objeción 3: El robo de las peras fue importante sólo en el sentido en que un pecadillo tan menor podría desempeñar un papel en una reforma tan grande, por tratarlo como motivo de arrepentimiento vehemente.

Por el contrario, Agustín dice del robo: “Pues la soberbia remeda la excelsitud, siendo Tú único Dios excelso sobre todas las cosas”. (*Nam et superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus.*)

Yo contesto que: Puesto que Agustín era muy sensible al simbolismo, como lo atestigua su ministerio episcopal con sus escrúpulos concomitantes, pensaría que este acto (el robo de las peras) *representaba* motivos mucho más profundos que los que se pudiesen ver en la superficie.

Éste fue *su* equivalente del primer pecado de *Adán*. Sin embargo, el pecado fue primero, no en el sentido puramente *temporal*, sino porque fue un pecado *delantero* o *representati-*

vo, en el mismo sentido en que un *título* se podría considerar como principal o representativo.

Era una parodia porque, en primer lugar, fue un crimen “libre” o “gratuito”

(*gratuitum facinus*). Es decir, fue un acto hecho no por alguna ganancia puramente utilitaria, sino por la pura dedicación al crimen por el crimen. Esto sería una parodia perfecta de actos motivados no por una esperanza de beneficio meramente mundano, sino en términos del más allá, como los actos hechos por el amor a Dios.

Segundo, el robo de las peras envuelve el deleitarse con el hecho de que el acto fue sancionado por un grupo de asociados con ideas similares, un *consortium peccantium* (por lo cual se volvió en efecto una conspiración). Esto sería una parodia perfecta de la hermandad dentro de la Iglesia.

Tercero, mientras que reconocía una amplia gama de “concupiscencias” y mientras que tenía conciencia de que la primera ofensa no fue explícitamente sexual sino un acto de desobediencia (u “orgullo”) en general, en otra parte de las confesiones Agustín se esfuerza por mostrar por qué, en su opinión, la concupiscencia sexual debe ser 82

particularmente subrayada. [6](#) Y puesto que la “fruta prohibida” tiene este mismo significado, habría un motivo sexual implícito en ambas transgresiones “primeras” o

“principales”. Sin embargo, en cuanto el acto, considerado sólo en términos de *imágenes*, contenía el indicio de motivos sexuales, la inferencia sería que, puesto que los jóvenes ladrones eran una banda de muchachos ligados por algún vínculo comunicante, la traducción de esta siniestra hermandad a sus analogías eróticas subrayaría lo narcisista y lo homosexual —y el amor, así conceptuado, sería una parodia perfecta de la cariñosa mutualidad prevaleciente entre las personas masculinas de la Trinidad—.

Similarmente, en la absoluta infructuosidad de tal ofensa, emprendida sin ningún fin pragmático, sino por sí misma (o,

podríamos decir, cometida “reflexivamente”, en el sentido del reflexivo gramatical, el cual se refiere a un acto dirigido hacia el mismo agente), tendríamos la parodia perfecta de los motivos monásticos en general.

En resumen, el incidente es hasta cierto punto análogo al pasaje en *Murder in the Cathedral* de Eliot, en que el Cuarto Tentador tienta al Santo con las mismas palabras de éste.

Contestación a la objeción 1: El robo de las peras debe ser considerado en dos sentidos. Por sí solo, es meramente una travesura pueril. Pero en su naturaleza como *representativo* de condiciones mucho más allá del robo mismo, puede a su manera ser tan nefando como lo fue la transgresión representativa original de Adán, igualmente trivial si ignoramos su naturaleza *simbólica* (puesto que no puede haber cosa tal como un árbol *moralmente* venenoso, excepto en cuanto cualquier cosa material naturalmente buena puede ser empleada para fines no éticos).

Contestación a la objeción 2: Dice el Filósofo (*Ética Nicomachea*, III, I) que hay seis maneras de que un hombre sea ignorante de las circunstancias de un acto. Puede ignorar quién es él, lo que está haciendo, sobre quién o qué actúa, con qué lo hace, o con qué fin o cómo lo hace. Así, aunque el agente usualmente sabe más acerca de un acto que nadie, hay un sentido en que se puede arrojar más luz sobre el acto mucho después de haberse efectuado éste. La psicología del crimen gratuito ha sido esclarecida por el novelista recién fallecido André Gide, que fue un estudiante profundo y escrupuloso del

“inmoralismo”, y quien hizo hincapié en el *acte gratuit*, el crimen sin motivo cometido no por ganancia material sino por sí solo, por puro amor al arte. (Variantes de esta preocupación también motivaron a existencialistas franceses como Sartre, y al protoexistencialista Dostoyevsky.)

Gide insiste en los aspectos homosexuales de esta motivación. Sartre y Dostoyevsky (y otro protoexistencialista, Nietzsche) señalan las maneras cómo (como sucede con el su-

per hombre o el culto del suicidio) un ser humano logra el equivalente técnico de la deidad (al ser el amo absoluto de su destino). El análogo específicamente sexual de tal independencia, en la cual uno actúa reflexivamente sobre uno mismo, tendría un matiz 83

narcisista, como en el orgullo perverso descrito por Agustín en este libro.

Contestación a la objeción 3: El robo de las peras no pudo haber sido un pecadillo en el caso de Agustín, porque si estaba predestinado a hacer subsecuentemente gran hincapié en esta ofensa, pudo haber mostrado su elección por tener ya, en su juventud, algún indicio de la importancia que posteriormente atribuiría a ella. La ofensa debió haber tenido aun entonces una extraña importancia, presagio de la que tendría después. Aquí podríamos vincular la predestinación agustiniana con una variante leibniziana de la entelequia aristotélica. Nótese también que la formulación muy sucinta de Agustín de su motivo lo expresa categóricamente como la completa perversión de la salvación: *Amavi perire* (“Amé mi perdición”), dice, en casi un juego de palabras, que por azar sobrevive en la traducción si se nos permite oír *pear* o *pera* en *perire*.

Repaso de los detalles relevantes en el texto del libro II:

Estaba “apartado” (*aversus*) de Dios. 1) Su placer estaba sólo en “amar y ser amado”

(*amare et amari*). 2) Dios era “misericordioso en sus rigores” (*miseri cordites saeviens*).

3) En el capítulo III el tema de perversidad es introducido en relación con su desarrollo sexual, puramente desde el punto de vista de su físico a la edad de dieciséis años. Las zarzas de la sensualidad (*vepres libidinum*) se elevaron por encima de su cabeza. En este mismo capítulo, al igualar la voluntad perversa con las inclinaciones abyectas (como si fuese afectado por un “vino invisible”), hace sus formulaciones de acuerdo con el modo de pensar que lo conduce a des-

confiar de la “curiosidad”, o sea: el pecado de querer tanto a una criatura de Dios que uno deja de pensar en Dios como creador (un pasaje que conduce a la mención de un estado contrastante: el pecho de su madre como un templo en que Dios ya moraba). Entre sus iguales, se “avergonzaba de ser menos desvergonzado”. Se complacía en sus transgresiones, no por el “placer del hecho en sí”, sino por la alabanza. Mentía, diciendo que había pecado cuando no lo había hecho, “por no parecer tanto más abyecto cuanto era más inocente”, o no ser “más vil cuanto más casto era”.

Habla de compañeros con quienes se revolcaba en el cieno (*in caeno*) de las calles de Babilonia. 7

Aunque ni pobre ni hambriento, robó por pura preferencia de injusticia y anhelo del mal (IV). No deseaba las cosas que robó, sino el robo y el pecado mismo (*ipso furto et peccato*). El peral estaba cargado de fruta (*pomis*) que no tenía aspecto ni sabor tentador.

Robaron, no para comer sino para arrojar las cosas robadas a los puercos (*proicienda porcis*). El acto era tanto más deleitable porque estaba prohibido (*quo non liceret*).

Sólo buscaba ser “gratuitamente malo” (*gratis malus*). Nótese que aquí tenemos una variante paródica de su palabra para “gracia”. La causa de su malicia no era sino la malicia misma (*malitiae meae causa nulla esset nisi malitia*). Amaba su perdición (*amavi perire*). Amaba su error (*amavi defectum meum*: se notará que el sustantivo aquí 84

también es la palabra para “eclipse”). No amaba lo que perseguía con su error (*deficiebam*), sino el error en sí. En su infamia sólo buscaba la infamia misma. En el capítulo v repasa una amplia lista de las razones por las cuales se cometen delitos: los varios honores, poderes, bienes, privilegios, ventajas, venganza, etc. La implicación es que su propia transgresión al robar las peras no fue motivada en este sentido pragmático o utilitario. De ahí su última perversidad. Tal acto así, sin motivación, sería una parodia de lo divino, puesto que, según Agustín, no podemos asignar motivo alguno al

acto de Dios de crear el mundo, ya que cualquier motivo limitaría la omnipotencia de Dios.

En el capítulo vi hay una doble sacudida. El capítulo empieza, “¿Qué es lo que yo, miserable de mí, amé en ti...?” Pero en seguida esta sacudida es rectificada por otra, y las siguientes palabras nos hacen caer en la cuenta de que no se está confesando a Dios sino que está apostrofando su pecado, “oh hurto mío, oh abominable hazaña nocturna mía” (*O furtum meum, o facinus illud meum nocturnum*). Aquí otra vez, en cierta forma, hay un cambio como el de *caenum* a *caelum*, o entre la “imitación” como humilde obediencia y la “imitación” como parodia. Tres líneas más adelante, se dirige otra vez a Dios. Pero ahora su “política” hacia las peras cambia en cierto grado, porque dice que eran “hermosas”. (Está subrayando su naturaleza como creaciones de Dios, mientras que anteriormente, al narrar que las había robado a pesar de su calidad inferior, las discutía “en sí” más bien que en términos de su creador. La dialéctica del caso aquí lo ha conducido a otro enfoque.) Además, al enfatizar ahora su atractivo, emplea este hincapié como un modo de reafirmar su diseño principal, o sea que las robó no para tenerlas, sino sencillamente por robar (*tantum ut furarer*) siendo su propio pecado la única satisfacción. Entonces vuelve a establecer el patrón anterior al decir que, si comió algunas, era sólo el delito lo que les daba sabor (*condimentum ibi facinus erat*).

Sigue a continuación un pasaje apasionado en que vuelve a expresar su dialéctica en la forma más directa, al aseverar que todos los fines que procuramos en nuestras ambiciones y vicios sólo se pueden lograr a través de la búsqueda de Dios (aquí la

“curiosidad” recibe otra vez su medida usual de crítica, ya que según Agustín la búsqueda del conocimiento carece del debido hincapié en el sumo entendimiento de Dios). Luego su fórmula logra completarse: “Así es como fornicar el alma” (*ita fornicatur anima*), cuando se aparta de Dios (*cum avertitur abste*) y busca fuera de Dios (*quaerit extra te*) aquello que

encuentra límpido y puro sólo cuando torna a Dios. [8](#) Todas las cosas imitan a Dios perversamente (*perverse te imitantur*): la más clara evidencia para nuestra propuesta ecuación: “perversidad” equivale a “parodia”, cuando se apartan de Dios y se levantan contra él (*adversum te*). Unas cuantas líneas más adelante regresa otra vez a la declaración de que por su ofensa había imitado “defectuosamente y al revés”

(*perverse imitatus*) al Señor. Esta imitación fue lograda por hacer lo prohibido en “una tenebrosa parodia de la omnipotencia” (*tenebroso omnipotentiae similitudine*).

85

En el capítulo VII introduce oblicuamente su teoría de la gracia. Dice que la gracia de Dios derretió sus pecados como hielo. Y a la gracia de Dios también atribuye todo lo malo que no había hecho, área que tal vez hubiese sido vasta, puesto que había amado el delito gratuito (*gratuitum facinus amavi*). Luego “reconoce” que le ha sido perdonado el mal que cometió voluntariamente (*mea sponte*) y el que no cometió como resultado de haber sido guiado por Dios (*te duce*). Es un despliegue digno de notar, por cierto. En medio de su preocupación con su “perversidad”, ¿no anuncia aquí en efecto a sus lectores (por medio de una “confesión” a Dios) que los cargos contra él han sido

“destituidos” (*dimissa*)?

La teoría implícita en esta declaración probablemente es ésta: Si el hombre no puede volverse a Dios a no ser que, o hasta que, Dios primero se haya vuelto hacia el hombre, entonces Dios tiene que haberse vuelto hacia él, puesto que él se ha vuelto hacia Dios. El reciente acto de conversión de Dios, por el cual Agustín pudo convertirse, había sido gratuito, un acto de gracia y misericordia, al igual que el robo adolescente de Agustín, al carecer de la posibilidad de ganancia como motivo, había sido una imitación perversa del acto gratuito de Dios. Se presenta un indicio de sus disputas posteriores con los pelagianos cuando Agustín rechaza enfáticamente la idea de que una persona podría ser virtuosa a causa

de su propia fuerza, porque uno necesita la misericordia por la cual Dios perdona las transgresiones de los convertidos a él (*conversis ad te*). Entonces Agustín considera repentinamente otro posible sector que tal vez se burlase de él (*derideat*): los que habían estado menos enfermos que él, puesto que habían recibido más ayuda de ese mismo médico (*ab eo medico*).

En el capítulo VIII vuelve a la fórmula en toda su sencillez: el hurto que amó sólo por el hurto mismo (*in illo furto, in quo ipsum furtum amavi*), aunque era *nihil* (“no era nada”). Luego modifica su fórmula de motivación por añadir el elemento de conspiración: él solo no lo hubiera cometido, actuó así porque tuvo cómplices, porque estaba en una banda de pecadores, un *consortium peccantium*. En el capítulo IX fija el tema de la irrisión, de la risa al pensar en engañar a los que no sospechaban de lo que hacían él y sus cómplices, cuando “da vergüenza no ser desvergonzado” (*pudet nom esse impudentem*). Y en las últimas líneas del capítulo contrasta el reposo (*quies*) en Dios con aquella época de su perversidad adolescente cuando se había convertido en “región de indigencia” (*regio egestatis*).

Así, los temas del mal buscado por amor al mal, de cualquier cosa vista como mala cuando es buscada sin referencia a Dios, y del mal que se encuentra en el estímulo de la mala compañía, constituyen todos la “imitación” en el sentido de “parodia”.

También, tentativamente, al pensar en el robo grotescamente “deiforme” de Agustín, podemos pensar, al menos oblicuamente, en la referencia bíblica a una especie de conspiración benigna, a ese sigilo que transformaría a los tempranos conspiradores 86

cristianos contra el paganismo, en las autoridades aceptadas de un Nuevo Orden (II Pedro 3:10): “Pero vendrá el día del Señor como ladrón” (*aveniet autem dies Domini ut fur*).

IX. El medio (conversión, vuelta, peripecia) en detalle

El año 386, d.C., Agustín tiene treinta y dos años. Habiendo visto el lento desarrollo de sus interrogaciones, estamos ahora listos para considerar el libro VIII, en el cual las cosas llegan a su culminación.

Actualmente, se habla mucho de “tomar decisiones”. Las decisiones se conciben a menudo según la analogía de votar, o comprar, o llenar cuestionarios, o tomar riesgos calculados sobre la base de la probabilidad.

O hay los tensos momentos de decisión en el drama formal, cuando el protagonista delibera si adoptará o no cierta acción, y finalmente elige lo que determinará su destino, aunque está aún por descubrir lo que es ese destino. Así, por ejemplo, al final del acto I en *Macbeth* hay los pasos desde:

¡Si con hacerlo quedara hecho...!

pasando por la vacilación de Macbeth, e incitado por Lady Macbeth, hasta:

¡Estoy resuelto! Voy a tender todos los resortes de mi ser para esta terrible hazaña.

¡Vamos!, y que se trasluzcan los más risueños semblantes a los ojos del mundo... ¡Un rostro falso debe ocultar lo que sabe un falso corazón!

O, en el momento de “decisión” correspondiente, al final del primer acto de *Otelo*, hay la decisión de Yago referente a su decisión de “engañar los oídos de Otelo”. La expresión suena en verdad perversa si recordamos las líneas de Yeats sobre la anunciación en su poema “The Mother of God”:

El triple terror del amor, una llama caída por el hueco del oído.

Propiamente, en *Hamlet*, el momento usual de decisión del primer acto se aplaza hasta el final del acto II:

¡El drama es el lazo donde cogeré la conciencia del rey!

87

Pero nosotros aquí nos interesamos en otro tipo de decisión, si es que se la puede llamar decisión: el tipo de desarro-

llo que usualmente ocurre en el tercer acto de un drama en cinco. A pesar de su gran hincapié en la voluntad, y a pesar de su extraordinaria energía en controversias teológicas, Agustín parece haber pensado más bien que algo fue decidido para él en el momento crítico de su conversión. El tercer acto es el punto en que entra cierta nueva calidad de motivación. Y por más activo que sea en adelante, su curso se parece más bien a un rodar cuesta abajo que a un luchar por subir. Tal vez el momento de decisión que correspondería al final del primer acto fue declarado al final del libro V, donde anuncia que ha decidido ser un catecúmeno de la Iglesia católica. (La palabra latina es *statui*, de cuya raíz obtenemos palabras tales como “status” y

“estatuto”, y la palabra compuesta “constitución”. Aquí por primera vez había tomado una “posición”).

El momento que nos concierne corresponde al pasaje en *Hamlet* en que éste, por medio del ardid de la pieza dentro de otra pieza, ha establecido finalmente la culpabilidad del rey, sentando así nuevas condiciones de motivación. Corresponde al pasaje en *Macbeth* en que aparece la sombra de Banquo, y se sienta en el lugar de Macbeth en la mesa, invisible para todos menos para Macbeth y por supuesto para el público.

Corresponde al pasaje de *Otelo* en que éste es finalmente convencido por el engaño de Yago:

Vamos, ven conmigo a un lugar apartado.

Quiero retirarme a fin de buscar algunos medios de muerte rápida para la linda diablesa...

y desde ese momento se desatan en él nuevos poderes. (La analogía con las ideas de Agustín sobre la “gracia” se sostiene, hasta el grado de que, no obstante las grandes energías de Otelo, todavía se necesitan los incentivos de Yago para que Otelo siga *perseverando* en su recelo. Pero, al mismo tiempo, Otelo está actuando no como un sonámbulo sino “en carácter”. Sus actos son los suyos propios. Realmente, en contraste con la obediencia mecánica de un sujeto hipnotiza-

do a las sugerencias del hipnotista, Otelo hace lo que Yago le pide hipócritamente *no* hacer.) En nuestra analogía, la suspicacia de Otelo correspondería perversamente al estado de convicción de Agustín después de su conversión. Las propias acciones de Otelo, basadas en su suspicacia, corresponderían precisamente al uso que hace Agustín de su

“libre albedrío” en su vida de episcopado y controversia. Las sugerencias fatales de Yago a Otelo corresponderían perversamente al papel de Mónica al conducirlo hacia su conversión. La resolución de matar a Desdémona correspondería perversamente al despido definitivo por Agustín de sus amantes. El papel del dramaturgo en formar a los 88

protagonistas y sus destinos correspondería al papel de Dios como Providencia y Creador Predestinador. El hecho de que (a pesar de que Otelo se había “convertido” a la falsa interpretación de Yago) fuesen necesarios estímulos adicionales por parte de Yago para

“ayudar” a Otelo a que perseverara, correspondería precisamente a la noción de que el hombre puede “convertirse” a Dios sólo en cuanto Dios se “vuelve” hacia el hombre.

El punto importante en que se derrumba la analogía está en el hecho de que en el caso de Yago es un hombre más bien que una “imagen de madre” quien conduce a Otelo a renunciar a su pareja sexual. Sin embargo, este punto en que se desploma la analogía tiene su propia especie de perversidad en particular. La simetría de nuestra analogía es deteriorada aún más por los aspectos en que el papel de Yago es también una parodia del papel que tiene Alipio en la conversión. Porque aunque Yago está conduciendo a Otelo, le da la impresión a Otelo de ser un mero seguidor; y así parodia la conversión de Alipio en su confesión hipócrita: “Soy de ti para siempre”.

La misma palabra “conversión” tiene cierta ambigüedad. Frecuentemente nos da la idea de abandonar una fe por otra (como la rotunda transformación de San Pablo en el camino de Damasco). Pero también hay prosélitos que sólo cambian

a una actitud más exigente hacia la fe que ya tienen, como sucede con personas que repentinamente se sienten “llamados” a estudiar para el ministerio de una religión a la cual ya pertenecen.

(La conversión en el Antiguo Testamento es típicamente de esta especie.) En cuanto un elemento de sospecha es innato en la “estructura propietaria” del amor monógamo, la reacción de Otelo a las sugerencias de Yago correspondería perversamente a

“conversión” en el sentido del Antiguo Testamento, o sea, una intensificación de motivos ya existentes. Correspondería perversamente a la “conversión” del tipo del Nuevo Testamento, en cuanto hiciera explícitos en Otelo, personalmente, ciertos tipos de susceptibilidad que de otra forma sólo son latentes o implícitos en la situación monógama como tal. (Incidentalmente, a pesar del papel intensamente diabólico de Yago, la pieza no es “maniquea”, ya que el creador de Yago le permite existir sólo por su contribución al

“bien” de la pieza en totalidad.)9

Dirigiéndonos ahora al libro VIII, vamos a considerar sus pasos de una manera que señale, en cuanto sea posible, la *forma*, a pesar de que, desde el punto de vista puramente teológico, tal vez se piense que tal abstracción menosprecia el *contenido*: Capítulo I. Decididamente introductorio. Empieza con el tema de alabanza. Luego sigue una referencia (de Job) a la manera como las palabras de Dios (*verba tua*) se habían adherido a sus entrañas. (Esto lo consideraríamos como un uso situado entre

“palabras” y “la Palabra”.) Este indicio de sentirse encerrado luego pasa hacia la *purificación*: su corazón tenía que ser purificado (*mundandum*). Pero regresa inmediatamente al tema de encierro en una referencia a lo estrecho (*angustias*) del camino por el cual tendría que pasar, una estrechez a la cual se resistía. Interpretamos 89

esto como implicando el problema de renacimiento. Entonces sigue una referencia a una figura claramente patriarcal, un tal Simpliciano, quien lo ha de guiar. (Podríamos considerarlo como una figura de “abuelo” más bien que “paterno” porque Ambrosio, quien se dijo haber recibido a Agustín *paterne*, también quería a Simpliciano *ut patrem*.) Entonces, específicamente, queda el problema aún por resolver: aunque ha perdido la fe en honores mundanos, aún está tenazmente (*tenaciter*) ligado a la mujer. Recordando que Pablo permitía el matrimonio, aunque lo consideraba un estado inferior, Agustín piensa anhelantemente en la castidad religiosa.

Entonces sigue una oración que consideramos decisiva para nuestra teoría de lo que ocurre en el momento de crisis en el jardín. Creemos que aquí Agustín está resumiendo la posición a la cual había llegado *antes* de esa crisis. Dice que había sobrepasado (*transcenderam*) la vanidad de los que no podían ver en este mundo las evidencias de Dios. Y dice que había añadido a su idea de Dios la creencia en la Palabra Divina: “...te había encontrado a ti, creador nuestro, a tu Verbo, Dios junto a ti: Dios único contigo, por quien creaste todas las cosas” (*inveneram te creatorem nostrum et verbum tuum apud te Deum tecumque unum Deum, per quod creasti omnia*). En breve, hasta este punto, el pasaje ha tratado sólo las primeras dos personas de la Trinidad.

Estamos siguiendo aquí el texto de la edición Teubner. Pero otros textos añaden:

“contigo, y con el Espíritu Santo” (*tecumque cum spiritu sancto*), completando así las cosas por mencionar las tres personas de la Trinidad.

Como hemos indicado anteriormente, fue al tratar de resolver esta notable diferencia en las dos versiones cuando formamos nuestra noción de la posible distinción entre la

“conversión en general” y una “conversión específicamente *trinitaria*”. Y vemos el asunto desde el punto de vista del

mismo hincapié de Agustín en igualar el Espíritu Santo con el *amor*.

Según esta interpretación, en el capítulo introductorio del libro VIII, al llegar al problema aún no resuelto de sus relaciones con las mujeres, Agustín se detiene para indicar cuánto había progresado respecto a la doctrina cristiana. Había formado la idea de una sola sustancia incorruptible de la cual procedía toda otra. Es decir, había abandonado la doctrina maniquea de que la naturaleza es intrínsecamente mala. Se había formado una idea de la relación entre Dios y el Verbo creador de Dios (en breve, la relación entre Padre e Hijo). La referencia a la tercera persona de la Trinidad sería omitida por él porque esta parte de su conversión se realizaría más adelante, en el libro VIII. Pero una referencia a la tercera persona bien pudo haber sido insertada por algún escritor posterior que tuviese en mientes, ni más ni menos, la acostumbrada insistencia agustiniana en la Trinidad, y que supusiera así que la omisión aquí era tan sólo un descuido.

Probablemente el punto jamás podrá ser resuelto. Pero en todo caso, ya sea que las palabras siempre hubiesen estado allí o que siempre hubiesen faltado, el punto tal vez 90

habría escapado más fácilmente a nuestra atención, pero ya nos preguntábamos cómo podrían diferir nuestras reacciones al Padre (como *potestas*), al Hijo (como Verbo, o Sabiduría) y al Espíritu Santo (como Amor). Y aun si el lector insiste en que en esta etapa del desarrollo se debe mencionar a las tres personas, queda el hecho, como el libro VIII deja bien claro en muchos puntos, de que la transformación de motivos que acompaña a la crisis en el jardín implica sobre todo la relación de Agustín con *amor* y *caritas*, *eros* y *agape* (la diferencia entre el afecto erótico y el de las relaciones paternales o filiales, o la bondad, etc.). Nuestra evidencia de ello no necesita depender de una fuente tan frágil como es este único desacuerdo entre códices, sino que se puede basar en testimonios que todas las ediciones tienen en común.

Entre tanto, se deben notar dos detalles más respecto a la naturaleza introductoria del primer capítulo del libro VIII. 1) Diciendo que él anteriormente se contaba entre los que (Romanos 1:21) “conociendo a Dios no le glorificaron como Dios ni le dieron gracias”, cita de Job: “Porque dijiste al hombre: mira que la piedad es la sabiduría”. Pero el latín es *ecce pietas est sapientia*. Ya nos hemos referido a las connotaciones que *sapientia* tenía para Agustín. Y en cuanto a *pietas*: para darnos cuenta de las significaciones fuertemente *filiales* en latín, sólo necesitamos recordar al *Pius Aeneas* de Virgilio, quien unió la idea de lealtad familiar con la idea del orden romano en general. 2) El capítulo termina con una alusión a Mateo 13:46, a la parábola del mercader “que busca perlas preciosas, y hallando una de gran precio, va, vende todo cuanto tiene y la compra”. Al yuxtaponer los capítulos sobre perversidad y conversión, nos preguntamos si esto se podría considerar como complemento del pasaje en II, IV, donde Agustín dice que él y sus co-conspiradores robaban cosas “para arrojarlas a los puercos”. La referencia a los puercos se encuentra en el libro II; la de la perla, en el libro VIII; ambas se encuentran en Mateo 7:6, “ni arrojéis vuestras perlas a los puercos”.

El capítulo II inicia el desarrollo en sí. Gira alrededor del ejemplo personal de un tal Victorino, quien había sido secretamente un cristiano por algún tiempo, y a quien el patriarca Simpliciano había persuadido (después de que Victorino se había “burlado”) a declarar sus creencias públicamente. En los círculos paganos se había tenido una alta opinión de Victorino, había enseñado a senadores, y hasta tenía su estatua en el Foro romano. Naturalmente, temía que su posición fuera comprometida por una declaración pública de su sumisión al “yugo de la humildad”, y al “oprobio (*opprobrium*) de la Cruz”. El tema anterior de imitación perversa es remplazado por lo que podríamos llamar imitación “conversa”. (Incidentalmente, la inferencia de que sólo Dios y el Logos deben aparecer en el pasaje discutible del capítulo I gana una leve corroboración por el hecho de que Simpliciano aquí aparece

felicitando a Agustín por haber leído a los platónicos, ya que en ellos “se insinúa de mil modos la idea de Dios y de su Verbo”. El verbo latino es la raíz de nuestro verbo “insinuar”.)

91

Podríamos llamar al capítulo III una meditación sobre la pura *forma* de arrepentimiento. El regocijo adicional que viene con encontrar la oveja extraviada está relacionado con el principio dialéctico general de que la intensidad de un placer está proporcionada al dolor que lo precede (*ubique maius gaudium molestia maiore praeceditur*).

En el capítulo IV, Agustín desarrolla esta idea un paso más adelante al notar que la conversión de un ciudadano prominente como Victorino es de especial importancia por la influencia que tiene sobre tanta gente. Así el Diablo pierde fuerza, ya que el orgullo está ligado a la nobleza, y la nobleza a la autoridad. Aquí la mutua absorción de la perversa banda de adolescentes del libro II es remplazada por ideas de una congregación en que

“uno a otro se enfervoriza e inflama” (*fervefaciunt se et inflammantur ex alterutro*). La astucia de Agustín como retórica es particularmente notable en la primera oración de este capítulo. El ataque aquí es intenso, precipitado, impresión que tal vez podríamos sugerir mejor en nuestra traducción quebrando la oración así:

¡Ea, Señor,
actúa,
sacúdenos y llámanos,
implora y arrebatas,
sé fuego y dulzura:
amemos,
corramos!

Aquí se imparte una nota de urgencia a una sección que, de lo contrario, tal vez pareciera proceder a un paso demasiado meditativo para esta etapa de la narración. [10](#)

El capítulo V empieza con el vehemente deseo de Agustín de “imitar” a Victorino (un deseo que es, en efecto, una revisión radical de la imitación que había censurado en el libro II). Tal vez también debemos recordar la alta posición social del converso con quien Agustín de este modo se identificaría; y piensa explícitamente en cambiar su trabajo como maestro de retórica pagana por una situación en que tendría la “ocasión” de dedicarse a Dios (*occasionem vacandi tibi*). Entonces, después de una breve exposición de la “cadena” por la cual la voluntad perversa conduce a la pasión, el exceso de pasión al hábito (*consuetudo*) y el hábito a la necesidad (*necessitas*), introduce el tema de conflicto que subirá hasta el punto en que se descargue en llanto histérico. En esta etapa, el conflicto es presentado en términos de *dos voluntades* luchando dentro de él, ambas suyas, “carnal” la vieja y la nueva “espiritual” (y distinta de la vieja en que le permitía *gratis* libremente servir y gozar a Dios). Sin embargo, todavía pide explícitamente que sea demorado el momento de la transformación.

92

El capítulo vi reafirma su odio por el trabajo de retórico pagano, que le exigía “vender el arte de la palabra” (*ego vendebam dicendi facultatem*). Lo contrasta con algunas historias de los monjes de Egipto, de Antonio en particular. Éste es el capítulo anteriormente mencionado, en que Ponticiano, al descubrir que Agustín y Alipio están leyendo las epístolas de Pablo, les dice que es un cristiano secreto, y los tres discuten la vida poco agradable de la corte.

El capítulo VII empieza con un fuerte sinónimo de la idea de “volver”. Agustín dice que, mientras hablaba Ponticiano, Dios lo “volvía” hacia sí mismo (*retorquebas me ad me ipsum*), colocándolo delante de su propia faz, y que cada vez que intentaba apartar (*avertere*) la vista de sí mismo, Dios volvía a enfrentarlo consigo mismo, proyectando su imagen ante sus ojos. Continúa el tema de demora, al pedir “la castidad y continencia”

pero añadiendo “no ahora” (*noli modo*). Mientras hablaba Ponticiano, Agustín sentía

“una vergüenza afrentosa y molesta”. Y después que hubo salido Ponticiano, se fustigó (*flagellavi*) con “azotes de pensamientos” (*sententiarum verberibus*).

En el capítulo VIII encontramos que “no deliraba más que para sanar, y no moría más que para vivir” (*insaniebam salubriter et moriebar vitaliter*). Los síntomas eran de un delirio de vergüenza por no actuar, y una violencia insólita que desconcertó grandemente a Alipio. Agustín se retira a un pequeño jardín adyacente (*abscessi in hortum*). [11](#) El leal

“yo también” Alipio le sigue “paso a paso” (*pedem post pedem*), y en veinte líneas aparecen formas de la palabra “voluntad” catorce veces, conjuntamente con dos palabras de sonido parecido, *valent* y *vulsi*, mientras Agustín lucha consigo mismo, angustiado por el hecho, en particular, de que, aunque las partes de su cuerpo se movían en obediencia a su voluntad, era muy diferente en cuanto a que la propia voluntad estuviera dispuesta a obedecer.

Entre paréntesis, esta misma insistencia en la voluntad es casi suficiente en sí para indicar que Agustín aquí está envuelto predominantemente con los motivos que él mismo relacionaría con la tercera persona de la Trinidad. Así, véase XIII, XI, donde discute la

“Trinidad” de la mente humana: ser, saber, querer (*esse, nosse, velle*). Y véase *De Trinitate*, XV, XXI, donde trata explícitamente de la *voluntad* humana como sinónimo del *amor* y como análoga al Espíritu Santo.

Tal vez el próximo capítulo (IX) deba ser citado aquí en su totalidad, para indicar lo discorde del estilo en este punto, y para mostrar cómo el término “mandar” se presenta repentinamente, conjuntamente con ejemplos de “voluntad”.

¿De dónde proviene ese monstruoso prodigio? Y ¿cuál es su causa? ¡Brille tu misericordia! Quiero interrogar, por si pueden responderme, a esos arcanos que son las penas de los

hombres, a esas profundas tinieblas que son las tribulaciones de los hijos de Adán.

93

¿De dónde proviene ese monstruoso prodigio? Y ¿cuál es su causa? Manda el espíritu al cuerpo y se le obedece al punto. Manda el espíritu a sí mismo y se le resiste. Manda el espíritu que se mueva la mano y hay tal facilidad en la obediencia que apenas se distingue la orden de la ejecución. Y eso que el espíritu es espíritu mientras que la mano es cuerpo. Manda el espíritu que quiera el espíritu y aunque es una misma cosa no lo hace, sin embargo: ¿De dónde proviene ese monstruoso prodigio?, ¿cuál es su causa? Manda, digo, que quiera el que no mandaría si no quisiese y no hace él lo que él manda.

Es que no quiere de todo; por eso no manda del todo. Porque manda en la medida en que quiere, y no se hace lo que manda en la medida en que no quiere.

Porque la voluntad manda que sea voluntad; y no a otra voluntad que a ella misma.

Es que no manda plenamente y por eso no hace lo que manda. Que si la voluntad fuera plena, ni siquiera mandaría que fuese, porque ya sería.

No es, por ende, nada monstruoso querer en parte y en parte no querer, si no una enfermedad del espíritu que no se yergue todo entero cuando le levanta la verdad, porque el peso del hábito le oprime. Por eso hay dos voluntades, porque una de ellas no es total, y lo que una tiene le falta a la otra.

En cuanto a la pura *forma* de los desarrollos del capítulo VIII, ¿qué debemos pensar del repentino viraje del capítulo X? Empezando con una cita de los Salmos (“Desaparezcan lejos de tu faz”), Agustín emprende un ataque contra los maniqueos, quienes atribuían tales conflictos a la acción de “dos naturalezas luchando en nosotros, una buena y la otra mala”. Más bien, dice Agustín, somos uno, pero luchamos dentro de

nosotros (como castigo por los propios pecados, y por la culpa heredada de Adán). El mal no es “natural”, sino producto de nuestras voluntades.

Aquí Agustín refuta a los maniqueos por medio de una reducción al absurdo, al señalar que, si se siguiese la línea de razonamiento maniquea, una persona tendría tantas

“naturalezas” como tuviese deseos. La consideración interesante desde el punto de vista formal, sin embargo, es que su repentino ataque a los maniqueos aquí le sirve para adelantar un paso más para salir del aprieto en que se encontraba en el capítulo IX.

Logológicamente hablando, el conflicto entre “mandar” y “querer” parece ser el mismo de antes. Pero *psicológicamente*, este descargo de furia contra los maniqueos lo acerca al momento crítico, cuando se sentirá repentinamente unificado.

Hasta cierto grado tal vez, este movimiento de oposición representa sencillamente el tipo de fuerza unificadora que vemos en las guerras, cuando naciones con diferentes intereses se unen para resistir a un enemigo común. Pero parece ser que también está de por medio otra cosa. Porque si aún quedaba por resolver el problema de sus mujeres, y si su apego “maligno” a las mujeres estaba “doctrinalmente” asociado con sus ideas 94

anteriores como maniqueo, la forma particular de su refutación en este punto también podría ser significativa. En efecto, no sencillamente “refutó” la posición maniquea, sino que la “disolvió” por señalar que, si esa posición se llevase completamente a cabo, ello implicaría que una persona tiene tantas “naturalezas” como tiene deseos contradictorios.

En todo caso, ya sea que el lector esté o no de acuerdo en que hay una peculiar implicación formal en este tipo de argumentos en particular, en este punto específico, al terminar el capítulo, la distinción maniquea entre principios “buenos” y “malos” en la naturaleza queda remplazada por una distinción entre la eternidad que nos atrae hacia lo alto (*superius*)

y los intereses temporales que nos retienen en el mundo inferior (*inferius*).[12](#)

El capítulo XI es notable en que, mientras subraya repetidamente que se mantenía en suspenso, detalla transformaciones trascendentales. Ya ha cambiado su lema; ahora está diciendo: “Éste es el momento, ¡ *ahora* ha de ser!” Y aun al final del capítulo, su palabra para “volver” es *controversia*, o sea, una disputa en su propio corazón, que envuelve sólo a él contra (*adversus*) sí mismo. Sin embargo, en este capítulo, que expone en detalle un estado de suspenso en que había algo que casi tocaba y agarraba (*adtingebam et tenebam*) pero que no tocaba ni agarraba (*nec adtingebam nec tenebam*, subrayamos el punto para usarlo posteriormente), hay un notable pasaje que, empezando con una referencia a sus amantes (“bagatelas de bagatelas, vanidades de vanidades”), se convierte en un himno a la “continencia”, personificada en una “madre fecunda de hijos de regocijo”, que tiene a Dios por esposo. Ella “se reía de mí con una risa alentadora”

(*inridebat me inrisione hortatoria*), dándonos así la tercera referencia en que la idea de risa está expuesta favorablemente, y, como las otras dos favorables, con connotaciones de madre-hijo. Seguramente si pudiese llegar a ser un hijo de tal madre, tan antitética a las *nugae* que estaba por abandonar, haría mucho por realizar la esperanza de su madre de que, al convertirse, tendría a Dios por padre. Dice que se sentía todo lleno de confusión, oyendo aún a sus “bagatelas” mientras lo llamaba la continencia, exhortándolo a que fuesen mortificados sus miembros inmundos (*obscurdesce adversus inmunda illa membra tua, ut mortifi centur*). Y así “se mantenía en suspenso” (*pendebam*).

El duodécimo y último capítulo llega al momento crítico en sí cuando “se desató una gran tormenta, cargada de una copiosa lluvia de lágrimas” (*aborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum*). El verbo latino aquí tiene fuertes connotaciones secundarias de nacimiento, como es

evidenciado por el hecho de que de él venga la palabra “aborto”.

Según lo vemos nosotros, las múltiples posibilidades se habían reducido al punto en que, habiendo sido remplazadas las *palabras* por la *Palabra*, el aspecto intelectual (la

“Sabiduría”) de su conversión ya se había realizado. Pero aún quedaba sin resolver el problema del “Amor”. Y éste no se podría resolver hasta que la atracción general de sus 95

amantes corporales pudiese ser remplazada por la sola figura materna, espiritual y digna de *Continentia*, quien tenía a Dios como esposo. Sólo en este momento sería resuelto el problema de la tercera persona de la Trinidad. También, nótese que una persona sería capaz de abarcar dos identidades, tomando el papel sea del Espíritu Santo o de la Santa Madre, al ejemplificar el principio de Amor Maternal, concebido en lo absoluto.

En cuanto a que pudiese quedar alguna irresolución, ésta podría ser resuelta por la controversia, al igual que, según acabamos de ver, la ira contra los maniqueos pudo en efecto ayudar a resolver un apuro interior respecto a deseos contradictorios. La controversia *interior* del capítulo XI podría ser remplazada por la controversia *exterior*, como sucedió notablemente en sus disputas posteriores con los pelagianos y los donatistas. [13](#)

Creía más propio que llorase a solas (*solitudo mihi ad negotium flendi aptior suggerebatur*). Así, apartándose hasta de Alipio, se tendió debajo de una higuera que estaba a alguna distancia. Entonces, después de un estallido de clamores, su fórmula cambió, de modo fatalista, a “¿por qué no ahora?” (*quare non modo*), y tal vez sería justificable por nuestra parte notar el parecido que tiene aquí el sonido de su palabra para “¿por qué?” con su típica palabra para “buscar”: *quaero*.

Fue entonces cuando oyó la voz de la criatura de sexo incierto cantando repetidamente: “¡Toma, lee!” (*tolle, lege*). Aunque en IV, III, se había burlado de los que querían deter-

minar su destino abriendo al azar el libro de algún poeta para encontrar alguna frase que pareciese referirse a su propio caso, ahora se encontraba en ánimo muy diferente, y se sintió profundamente afectado cuando las primeras palabras en que se posaron sus ojos fueron éstas, de Romanos 13: 13-14:

No en comilonas ni en borracheras, no en amancebamiento y libertinaje, no en querellas y envidias, antes vestíos del Señor Jesucristo y no os deis a la carne para satisfacer sus concupiscencias.

Y en esta oración, con la luz de seguridad infundiendo su corazón, se disiparon todas las tinieblas de la duda (*cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt*).

Las líneas restantes del capítulo son perfectas para nuestros fines: primero, el leal

“yo, también” de Alipio intenta el mismo experimento, encuentra una línea que cree es particularmente idónea para su caso, y es convertido con igual prontitud. (Su línea es de Romanos 14:1: “Acoged al débil en la fe”. Hay algo maravillosamente simétrico en el hecho de que sus mismas incertidumbres formasen así repentinamente la base de su nueva certeza.) Siguiente paso: Agustín y Alipio entran juntos, para anunciar la noticia a Mónica. (Nótese que en la oración latina de cinco palabras, tres de ellas empiezan con 96

in: inde ad matrem ingredimur, indicamus.) El libro entonces termina en una especie de fórmula resumidora que dice que Dios ha convertido a Agustín a él (*conversisti enim me ad te*) y que ha convertido (*conversisti*) el duelo de su madre en un gozo mucho más abundante (*uberius*), más atractivo y más casto que si se hubiese casado y tenido hijos.

En cuanto a la teoría de los motivos de Agustín, entre paréntesis, vale la pena señalar una vez más que la conversión es efectuada por Dios. Su misma insistencia en la importancia de la voluntad lo habría hecho especialmente sensible al hecho de que un cambio interior habría ocurrido como si lle-

gase de afuera (más preciso sería decir “como si llegase más profundamente desde adentro”). Había hecho muchas cosas, y deseado muchas cosas, y había deseado no desear muchas cosas, pero ahora *había sido* convertido. La diferencia percibida en la calidad de su motivación tuvo que haberle convencido de que algún poder más allá de sí mismo se había convertido para que él se convirtiera.

Tenía el sentido personal de la situación que el profeta del Antiguo Testamento había formulado así: “Conviérteme y yo me convertiré” (*converte me et convertar* —Jeremías 31:18—).

X. El libro de Mónica

Pero no es tal vez sino hasta el noveno libro cuando Agustín completa el proceso por el cual el Espíritu Santo logra la incorporación final en su economía psíquica. Nos referimos al capítulo X, que describe una conversación entre él y su madre, unos cuantos días antes de morir ella.

En los capítulos anteriores, ha anunciado el abandono de su profesión como

“mercader de palabras”, ha hablado de sus malestares respiratorios (que no son descritos con suficiente detalle para saber si hoy día serían considerados los síntomas de una

“enfermedad psicogénica” relacionada con las exigencias de su conversión); nos ha dado una ecuación sumamente agustiniana, lo “Eterno interior” (*internum aeternum*); se ha retirado a la hacienda de un amigo rico, donde tendría tiempo libre para meditar sobre asuntos religiosos; ha descrito su embelesamiento con los Salmos, y los intentos infructuosos, aconsejados por Ambrosio, de estudiar a Isaías (un profeta que probablemente atraía más a Ambrosio, dice Agustín, porque Isaías anuncia la vocación de los gentiles); y ha hablado de la muerte de su hijo, en el capítulo VI.

Este último capítulo es particularmente interesante desde el punto de vista puramente formalista. Porque aunque su madre murió antes que su hijo (como nos hace saber en IX, XII, en que ordena a Adeodato que deje de llorar la muerte

de ella), Agustín informa primero de la muerte de su hijo; y por este arreglo logra que la porción estrictamente narrativa de su autobiografía termine con el tema de su madre, quien falleció mientras 97

Agustín la acompañaba desde Milán, de regreso a África.

Al principio del capítulo VIII, Agustín anuncia la muerte de Mónica. En todo el resto del capítulo, y en todo el siguiente, como si se tratase de un obituario piadosamente escrito, describe su carácter escrupuloso. Así, en el capítulo X detalla la noble conversación que tuvo con ella, en la que especulaban sobre la naturaleza de la vida futura.

El día inminente (*impendente autem die*) en que su madre iba a morir, Agustín estaba a solas con ella, apoyados ambos en una ventana que daba al jardín de una casa que ocupaban en Ostia. Estaban fatigados después de un largo viaje y conversaban dulcemente (*dulciter*), especulando a tientas (*quaerebamus*) acerca del futuro, preguntándose de la vida eterna de los santos, y cuál podría ser esa vida, la que nadie en la tierra había experimentado ni en un solo detalle. Tenían las bocas abiertas (*inhiabamus*) para recibir los “soberanos raudales de la fuente de Dios” (*superna fluentis fontis tui*). Se elevaban más allá de toda cosa mundana “hacia el ser mismo” (*in id ipsum*, y dejamos al lector que especule sobre el grado en que este *id* último pudiese corresponder o no a la especie freudiana), subían dentro de ellos mismos (*ascendebamus interius*) mientras pensaban y hablaban y preguntaban hasta llegar a la raíz misma de sus propias mentes, y entonces sobrepasaban a éstas “para llegar a la región de la abundancia inagotable...” pero aquí debemos parar casi en cada palabra para hacer comentarios.

“Llegar” es *attingeremus*. Con lo cual debemos recordar (VIII, XI) que, justamente antes de hablar de dejar a sus “bagatelas” femeninas por la Continencia, había dicho que casi tocaba y agarraba, y que luego ni tocaba ni agarraba (*adtingebam et tenebam... nec adtingebam nec tenebam*). Debemos pensar que la palabra del mensaje posterior trata de lo mis-

mo que el ejemplo anterior, y que ella misma tal vez se anunciaba aún antes (VIII, II) cuando Agustín había hecho alusión al Salmo 144:5, dirigiéndose a Dios: “Toca los montes y humearán”. La palabra para “abundancia” es la palabra para “senos” *ubertatis*.

La palabra traducida como “inagotable” es *indeficientis*, que en latín es un doble negativo; tal vez traducirla como “infalible” sería mejor. La idea podría ser expresada por alguna expresión más larga, tal como “para siempre no eclipsada”, si quisiéramos reafirmar que para Agustín, después de su ruptura con los maniqueos, el mal era como la carencia de luz, concebido no como un poder en sí, sino como la deficiencia en una habilidad. A continuación, el pasaje iguala la sabiduría divina con un alimento, el “pasto de la verdad” (*veritate pabulo*), una sabiduría vital a través de la cual fue creado el mundo. Pero esta referencia sirve de puente para hablar de lo eterno, ya que la *sapientia* creadora debió haber precedido siempre a la creación del tiempo, mientras que las almas que sólo seguían viviendo después de haber sido creadas no serían eternas en este sentido total.

Desde el punto de vista logológico, las siguientes palabras son exquisitamente 98

precisas, porque logran unir casi imperceptiblemente las dos funciones orales de hablar y comer: *dum loquimur et inhiamus illi*. “Mientras hablamos” (la oración cambia a lo que los gramáticos llamarían el presente “histórico”, pero lo que aquí nosotros llamaríamos un sentido de eternidad como lo siempre presente, el *nunc stans*), “y aspiramos a ella” (la verdad eterna), “llegamos a tocarla apenas” (*atingimus eam modice*)¹⁴ con un impulso rápido y total del corazón” (*toto ictu cordis*). Entonces, propiamente, sigue una alusión a la fórmula de San Pedro, “las primicias del espíritu” (*primitias spiritus*). Aquí, según lo interpretamos nosotros, se está introduciendo en la estructura a la tercera persona de la Trinidad. Con lo cual, hay un definido contraste entre Palabra en el sentido teológico y palabra como un acontecimiento tem-

poral. Entonces sigue lo que para nuestros fines es el pasaje más asombrosamente perfecto que se pudiese concebir:

Decíamos, pues: si callase en alguno el tumulto de la carne, callasen las imágenes de la tierra y de las aguas y del aire, callasen incluso los cielos y hasta la misma alma callase consigo y se trascendiera no pensando más en sí, callasen los sueños y las visiones de la imaginación; si toda lengua y todo signo y todo lo que va pasando al ser hecho callase en alguno por completo —pues si uno las escucha, todas estas cosas están diciendo: “No nos hicimos nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece para siempre”—. Si, dicho esto, enmudeciesen, puesto que ya enderezaron nuestros oídos hacia aquel que las hizo, y hablase él mismo, solo, no a través de ellas, sino por sí mismo y nos hiciese oír su palabra, no por lengua de carne, ni por voz de ángel, ni por estrépito de nube, ni por enigma de parábola, sino que él mismo, a quien amamos en ellas, él mismo se dejase oír por nosotros sin ellas

—como en aquel instante nos elevamos y con rápido pensamiento tocamos la eterna sabiduría que permanece sobre todas las cosas—; si esto se prolongase y desapareciesen las otras visiones de un orden bien inferior, y sólo ella arrebatara y absorbiera y sumergiera en los goces inferiores al que la contempla, de suerte que fuese la vida sempiterna tal como fue ese instante de inteligencia, por el cual hemos suspirado... ¿no es esto lo que significa: “Entra en el gozo de tu señor”? Y este gozo

¿cuándo? ¿Acaso cuando todos resucitemos, sin ser todos transformados? [15](#)

Hemos tratado de lograr que este pasaje corra con la mayor fluidez posible. Porque tenemos en mente que debe formar un contraste total con el pasaje previamente citado en el que se describe una lucha interior poco antes de su conversión. Logológicamente, estamos siempre tentados de especular sobre el nudo paradójico de motivos que deben estar envueltos cuando un inveterado hombre de palabras así concie-

be la eternidad, bajo la señal de un Verbo último, inmutable, él mismo concebido en términos de una carencia de palabras (inexpresable en palabras puesto que ha logrado la misma esencia de las 99

palabras), mientras que esa misma dificultad de expresión está expresada en una oración periódica tan sumamente larga que para poderla leer en voz alta se necesitarían muchas pausas para recobrar el aliento. Nuestra suposición provisional es que, aunque el silencio así concebido requiere la sofisticación de un consumado hombre de palabras, psicológicamente, sin embargo, se relaciona con motivos en que existen vestigios

“infantiles”. Sería un punto en que se podrían unir la gran sofisticación y la gran sencillez.

El capítulo termina con la observación de Mónica de que ya no tenía deseos de seguir viviendo. Sin duda era tan grande su convicción de una vida futura en condiciones como las que su hijo venía describiendo que, ahora que él se había convertido, el objetivo de ella en la tierra había sido realizado, y estaba ansiosa por iniciar su eternidad, ese raro silencio posverbal acerca del cual el anterior mercader de palabras había hablado tan elocuentemente. El capítulo, repetimos, está escrito explícitamente bajo el signo de la muerte de Mónica, que se anuncia en el capítulo inmediatamente siguiente, y que ocurrió sólo unos cuantos días después de esta conversación. Consideramos esto como un aspecto de la influencia de motivación de esta muerte sobre sus conceptos del Espíritu Santo.

En resumen: en cuanto su imaginación se inspiraba en memorias vagas que eran vestigios de lo infantil, parecerían haber envuelto no sólo los recuerdos de él, o los de ella relacionados con él, sino también los de ella relacionados con su propia infancia.

De todos modos, respecto a los motivos de la Trinidad: en lo que concernía a la propia economía psíquica de Agustín, este episodio siguiente a su conversión parece haber sido tan

básico a los procesos de su conversión como lo fue el incidente del llanto histérico en el jardín. Aquí, claramente, cuando las referencias a la Sabiduría en términos de alimentos cambian a pensamientos de “las primicias del espíritu”, nuestro especial interés en lo “primario” nos advierte notar cuán radicalmente la tercera persona de la Trinidad ha llegado a figurar aquí (si el lector acepta nuestra sugestión provisional de que, aunque el Espíritu Santo es “gramaticalmente” masculino, también puede contener los lineamientos de lo maternal, el material para una especie de “pre-marianolatría” en sus connotaciones de “amor”, el Amor que estaría en la misma categoría que la figura de

“Continencia”, la que Agustín había hecho antitética a sus amantes, sus “bagatelas” o

“juguetes”). Aquí se completaría su principal diseño doctrinal.

Dos detalles notables respecto a la descripción de su duelo por la muerte de su madre: primero, hay un toque del patrón mostrado anteriormente en su referencia a la muerte de su íntimo amigo. Dice que es como si una sola vida se hubiera hecho con la suya y la de Mónica, y que ahora se desgarraba (*et quasi dilaniabatur vita, quae una facta erat ex mea et illius*). Y hay un indicio del patrón reflexivo, cuando dice “mi propio sufrimiento hacía-me sufrir un mismo sufrimiento” (*alio dolore dolebam dolorem meum*), que lo 100

consumía con “redoblada tristeza” (*duplici tristitia*). Pero en las palabras finales del libro, esta división cede claramente a un nuevo principio de unidad, en una extraordinaria oración que empieza con una referencia a sus padres, luego pasa a hablar de la unión con sus hermanos en Dios como Padre, en “la Iglesia católica nuestra madre”, y termina transformando la idea de ciudadanía, de una categoría política en una categoría religiosa (el desarrollo de términos que logra consumación arquitectónica en La Ciudad de Dios).

XI. ¿Qué es la memoria?

Cualesquiera que pudiesen haber sido las razones de Agustín por hacerlo así, la inversión por la cual trata de la muerte de su hijo antes de la de su madre (aunque su madre murió primero) tiene el efecto formal de terminar *su* autobiografía con la muerte de *ella*.

El noveno libro termina el relato de su desarrollo personal en el sentido *narrativo*, implicando una serie de pasos *temporales*. Y los cuatro libros restantes (casi igual de largos que los primeros nueve) manifestarán un tipo de desarrollo notablemente diferente.

Habiéndonos dado nueve libros de memorias, Agustín ahora se detiene a preguntar lo que es la memoria en sí. Y puesto que el escrutinio de este término lo conduce progresivamente a una preocupación con otros términos que rodean al mismo, podríamos decir que el método mismo del libro sufre aquí una especie de conversión. Un papel

“episcopal” toma posesión. Y las “confesiones” gradualmente llegan a parecerse más y más a “profesiones”.

En general, el nuevo estilo de desarrollo procede así: meditaciones sobre la naturaleza de la memoria conducen a pensamientos sobre el papel desempeñado por las imágenes en el proceso de recordar. Pero el tema de las imágenes conduce rápidamente a pensamientos sobre la naturaleza de la sensación y de la tentación. Luego, los escrúpulos respecto a la naturaleza incesante de la tentación conducen a pensamientos sobre la función de un redentor, cuyo papel de mediador implica una relación entre dos dominios, el humano y el divino, el temporal y el eterno. Pero los pensamientos sobre la relación entre lo temporal y lo eterno a su vez conducen a especulaciones sobre el problema de los “inicios” como tal — y así Agustín pondera el relato de la Creación expuesto en los primeros capítulos del Génesis—. Su manera de reducir las cosas a la unidad (por investigar un principio último) también conduce a una multiplicidad (la “plenitud” de la Creación infundida con la unidad de su origen) —y así debajo

de estos pasos, en efecto, yace una dialéctica platónica que empareja la interiorización con una exfoliación—.

Claro está que nuestro resumen ha reducido los últimos cuatro libros a una progresión más claramente graduada de como es realmente. Puesto que todos los términos se implican el uno al otro, el último paso está parcialmente presente aun en el primero. Pero la presentación sucesiva de los varios temas por lo general sí sigue esta pauta de 101

desarrollo. Y, sobre todo, es claro el contraste entre los primeros nueve libros y los últimos cuatro; implica claramente la distinción entre terminologías “rectilíneas” y

“circulares”, que formarán la base de nuestro próximo capítulo, sobre los primeros tres capítulos del Génesis. El viraje, de una *narración de memorias a los principios de la memoria*, es en sí una equivalencia técnica o “logológica” de un viraje de “tiempo” a

“eternidad”.

“Musicalmente”, el cambio se anuncia a principios del libro X por un hincapié en la idea de conocer: “Conózcate, conocedor mío, conózcate como soy conocido”

(*Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum*), y esta cuádruple repetición en la oración inicial es lo equivalente del efecto que hoy día podríamos lograr por un subtítulo, tal como: “Los conocedores en relación con Dios”. Recuérdese, sin embargo, que su discusión de lo que ahora podríamos llamar “instintos” infantiles envolvía la raíz de este mismo verbo. Había dicho que lo único que “conocía” era mamar, descansar y llorar.

Tal vez también podemos notar, como un reflejo del cambio de motivos, su explícita preocupación con la pregunta: ¿A quién se dirigen sus confesiones? Su respuesta es: a una dualidad de oyentes. En su corazón está confesándose ante Dios, pero en sus escritos, ante testigos (X, I). Está confesándose ante los hombres en presencia de Dios (X, III).

Está confesándose ante Dios y ante los que se le ha “mandado servir” (X, IV). En XI, I, decide que está confesando para ayudarse a sí mismo y a sus lectores a amar a Dios.

En el capítulo vi, después de una referencia a su *conscientia* (palabra que, al igual que *conscience* en francés, significa “consciencia” y “conciencia”), [16](#) Agustín inicia su búsqueda terminológica especulando sobre las maneras como derivamos el conocimiento de los sentidos, conocimiento corregido por los juicios de la razón. Su verbo para el papel de los sentidos en establecer contacto con las cosas almacenadas en la memoria es *attigerit*, verbo que fue usado figurativamente en relación con la discusión entre Agustín y su madre poco antes de morir ella. Entonces al final de VII, y al principio de VIII, anuncia formalmente su deseo de tratar de trascender sistemáticamente (*transibo*) sus poderes mentales (“ascendiendo por grados”: *gradibus ascendens*), e inmediatamente después se lanza al tema de la memoria, con sus “anchurosos espacios” y “vastos palacios” (*campos et lata praetoria*).

En la memoria hay “tesoros de innumerables imágenes” percibidas a través de los sentidos. La misma palabra para “tesoro” había aparecido en IX, VII, donde dijo que los cuerpos de los dos mártires habían yacido escondidos y olvidados “en el tesoro de su secreto” (*in thesauro secreti tui*), asociación sepulcral reforzada unas cuantas líneas después (X, VIII) por una referencia a las cosas que el olvido aún no ha borrado y sepultado (*sepelivit*).

102

Como sería de esperarse, se encuentran referencias a la “interioridad” de la memoria por toda esta sección. La memoria es “un lugar interior que no es lugar”, donde las cosas se guardan en varias profundidades interiores. Aquí hay palabras como *penetralia*, *intus* y varios sinónimos de lo remoto y escondido. Hay los “vastos depósitos” de la memoria, en los cuales cada uno de los sentidos vierte sus sensaciones particulares; tiene

“innumerables campos y cavernas”; e “inexplicables recorrecos”. Con lo cual podríamos recordar que en el primer capítulo del libro IX llamó a Dios “más interior que todo secreto” (*omni secreto interior*); o véase V, VI, para la referencia al “secreto” de la penitencia de Dios; y la palabra para “repliegues” (*sinus*), que aparece también cuando llama a la memoria un “vasto *sinus*”, es la palabra usada en la Biblia para el “seno de Abraham” (citado por Agustín en IX, III), mientras que en V, II, había aparecido en una referencia a llorar en el seno de Dios. En XI, XXI, se refiere a *sinus* de su “profundo misterio”, de donde había sido arrojado por las consecuencias de sus transgresiones. En el diccionario latino las acepciones de la palabra son: curva, repliegue, hueco, espiral, seno, regazo, bolsa, dinero, bahía, golfo, cuenca, valle; figuradamente: amor, afecto, protección, intimidad, parte más interior, corazón, escondite. La memoria también es comparada a una “vasta *aula*”, cuyas acepciones en latín son: atrio, antepatio, patio interior, corral, pasillo, palacio, corte real, residencia, palaciegos, poder soberano, realeza.

Hay muchas referencias más que transmiten amplias connotaciones relacionadas con sus ideas de la memoria. Hay una “multitud” de cosas que él puede recordar si así lo desea. Están allí “depositadas y guardadas” por los sentidos. Tiene una “abundante reserva” (*copia*) de experiencias pasadas que puede sacar, al pensar en el futuro. La memoria es un gran poder (*vis*). Es vasta y sin límites. En ella puede ver las inmensidades de la naturaleza. Tiene “inmensa capacidad”. Es una “multiplicidad infinita”. También es algo vagamente terrible (*nescio quid horrendum*). O las cosas recordadas, al llamarlas, irrumpen en tropel en números mayores de los requeridos, y son apartadas con un gesto suyo.

Dos veces compara las cosas de la memoria con alimentos que están en el estómago, realmente dentro del estómago, aunque ya no al alcance de la experiencia de saborearlas realmente (X, IX, XIV).

Eso en cuanto a las imágenes que rondan sus ideas de la memoria. En cuanto a sus operaciones técnicas, recalca la noción de que las cosas se presentan en el orden en que se piden, las primeras cediendo a las que siguen. Las cosas son clasificadas según sus particularidades y bajo encabezados generales (*distincte generatimque*), de acuerdo con la específica impresión sensorial a través de la cual fueron registradas. Por la memoria Agustín puede ver colores en la oscuridad, o escuchar una canción en silencio (observación, dicho sea de paso, que tal vez nos recuerde cómo la experiencia normal de recordar puede dar lugar a esa figura casi mística: el oxímoron). El papel de la memoria 103

fomentando discriminaciones es tratado en términos de la noción de que aun sin olfatear nada en realidad se puede distinguir la fragancia de lirios de la de violetas, y así tener preferencias que sólo están en la memoria. En la memoria Agustín puede confrontarse y reflexionar sobre sí mismo, formando planes y esperanzas para el futuro sobre la base del pasado, infiriendo qué es lo que seguirá a qué, y rezando “Dios no lo quiera”. Pero, en resumen, aunque la memoria es un poder de su propia mente y aunque pertenece a su propia naturaleza, está más allá de su comprensión.

Hasta ahora, el hincapié ha sido en recordar impresiones sensoriales. Pero también existen recuerdos que había adquirido no sólo como “imágenes” sino como las cosas mismas (*res ipsas*). Lo que es bastante interesante es que aquí se refiere a cosas que había aprendido durante el periodo de su educación liberal (*doctrinis liberalibus*): cita en particular su temprano adiestramiento en la polémica, que dice no haber olvidado (lo cual tendrán muchas ocasiones de atestiguar los maniqueos, pelagianos y donatistas, entre otros). Aquí corresponderían también los conocimientos que contestan si una cosa existe, qué es, y cuál es (*an sit, quid sit, quale sit*). El reconocimiento de las respuestas correctas a tales preguntas no pudo haber salido de la memoria, dice Agustín, a no ser que haya una memoria aún más remota, en cavernas más se-

cretas (*in cavis ab ditioribus*). Presumiblemente, Agustín aquí se refiere a las doctrinas platónicas de *anamnesis*. La ciencia de las matemáticas también es de este tipo, o sea, lo que no se adquiere a través de los sentidos (X, XIII).

Ahora está preparado para la etapa reflexiva, pensando que recuerda haber recordado, tratando de resolver cómo puede recordar la memoria misma, cómo recuerda en verdad haber oído cosas falsas, y cómo recuerda hasta el olvido, la “privación de memoria”. Sin la memoria, no puede ni decir su propio nombre.

Después, en XI, II, dirá: “Pueda yo confesarte todo cuanto hallare en tus libros, y oír la voz de tu alabanza y beberte” (*et te bibam*). Pero, sorprendentemente, al buscar las huellas de Dios en su memoria, no menciona el manantial de citas bíblicas que tiene almacenadas, las que le proporcionarán material constante para sus exhortaciones, y que en su último libro casi abrumarán las páginas. Obviamente, desde el punto de vista puramente terminológico, “Dios” está explícito o implícito en cada una de sus frases. Se puede sacar de un vocabulario sólo lo que se le ha metido —y la Biblia “resolvió” este problema poniendo a “Dios” en la primera oración—. Por consiguiente, en lo que concierne a la pura dialéctica del caso, su esfuerzo de ascender hacia Dios a través de la memoria está resuelto de antemano por la misma naturaleza de la terminología, que había estado aprendiendo de memoria desde su conversión. Y reforzando tales tendencias, habría una equivalencia técnica de la “memoria”, o sea, las *formas* del lenguaje (la lógica de consistencia interior que culmina en un título de títulos, o “término deiforme”).

Logológicamente, hay sólo dos maneras como una terminología puede “trascenderse”

104

a sí misma: por tautología o por *non sequitur*. Si la operación es efectuada por *non sequitur*, significa que la obra es inconsistente consigo misma. Pero si es consistente consigo misma, entonces el término para la función trascendental

tiene que estar allí al principio, ya sea explícita o implícitamente. Usualmente es implícito y es purificado gradualmente de sus oscuridades. Pero en la terminología teológica es explícito desde el principio, aunque puede haber cierta astucia en el modo de revelarlo.

También, como hemos visto al considerar las imágenes que Agustín asocia con la memoria, puede haber un proceso de difusión (una especie de rumiar o reflexionar) por el cual las imágenes aplicadas en otra parte del término trascendental pueden ser aplicadas aquí a un término que en la superficie pretende mucho menos —y así hay un puente de imágenes que ayudan ambigualmente en la transición al término que es totalmente trascendental—. Pero en cuanto varios términos están consistentemente relacionados, se implican mutuamente el uno al otro; por tanto, en último análisis, el prototipo del término “más alto” de alguna forma se extenderá a todos.

En todo caso, Agustín se está acercando ahora al punto en que abandonará el término memoria, para dedicarse a otros términos técnicamente más allá de ella. Y el capítulo XVII prorrumpe en un ditirambo, declarando una vez más que él traspasará (*transibo*) la memoria en su deseo de alcanzar (*attingere*) a Dios por donde puede ser alcanzado (*attingi*), y de adherirse (*inhaerere*) a él por donde puede uno adherirse (*inhaereri*).

XII. El adherirse (*inhaerere*)

El papel estratégico de *attingere* en el relato de Agustín de la conversación con su madre había sido suficiente para que estuviéramos alertas respecto a esta palabra en otros contextos. Pero es al psicólogo de niños, John Bowlby, a quien debemos las sugerencias que condujeron a la observación de las palabras latinas para “adherirse” o “desasirse”.

En un estudio sobre la naturaleza del lazo entre el niño y la madre, el doctor Bowlby discute cinco “reacciones instintivas” de los infantes, a saber: llorar, sonreír, mamar, asirse y seguir. En la I, VI, Agustín había mencionado tres de éstas:

llorar, sonreír, mamar. No hay mención ni de asirse ni de seguir como “reacciones” infantiles, aunque el principio de seguir en sus años adultos llega a manifestarse enfáticamente en la devota relación de Agustín con las Escrituras. [17](#)

Recuérdese que en ese mismo capítulo inicial mencionó Agustín una clase de

“conocimiento” infantil que no está en la lista del doctor Bowlby: descansar. Añadirlo es muy importante en el caso de Agustín, debido a que está relacionado con su gran interés teológico en la esperanza de un último descanso en Dios. Y a medida que íbamos viendo contextos en que aparecen equivalentes latinos de “asirse”, nos inclinamos a la noción de que para él la idea de descansar en Dios se une a la idea de asirse a Dios.

105

En VII, XI, Agustín había citado Salmos 73:28, el pasaje “básico”, usando este término: “Es mi bien el estar unido a Dios” (*mihi autem inhaerere bonum est*). (Otra versión, inglesa, en cierta medida esconde el significado por una expresión menos enérgica: “Pero es mi bien acercarme a Dios”.) Otros pasajes que hemos notado son: IV, IV. Dice que no hay amistad verdadera si Dios no cimenta (*agglutinas*) con el amor del Espíritu Santo a los seres que se adhieren el uno al otro (*haerentes sibi*).

IV, XII. “Adheríos al que os ha creado” (*inhaerete illi, qui fecit vos*). La próxima oración se refiere a ser estable en él y descansar en él: *state cum eo et stabitis, requiescite in eo et quieti eritis*.

V, IV. No temiendo nada, uno posee todo por unirse a Dios (*inhaerendo tibi*).

VI, XV. Una referencia a mandar a su amante de regreso a África, aunque su corazón seguía adherido a ella (*adhaerebat*).

VII, V. Aunque tenía aún mucho que aprender, la fe católica estaba ya firmemente arraigada (*stabiliter... haerebat*) en

su corazón.

VII, XVII. No dudaba a quién debía unirse (*cui cohaererem*) pero aún no estaba en posición de unirse (*qui cohaererem*). El dativo *cui* y el nominativo *qui* son tan parecidos en pronunciación que sin duda al usarlo tenía por meta una especie de juego de palabras.

VII, XIX. Sobre su imperfecta comprensión de la relación entre Cristo y el Verbo: no entendía cómo la carne se había unido al verbo (*haesisse carnem illam verbo tuo*).

VIII, I. Las palabras de Dios se habían adherido (*inhaeserant*) a sus entrañas.

VIII, VI. Trata de las conversiones narradas por Ponticiano, las cuales tuvieron gran influencia en cierta etapa de la conversión de Agustín. Un amigo le dice a otro que está por declarar su fe, y el otro contesta que se asociará (*adhaerere*) a él para participar de tan gran recompensa y servicio.

X, XXVIII. Sobre adherirse a Dios con todo su ser (*cum inhaesero tibi ex omni me*).

XII, IX. El cielo de los cielos, por adherirse a Dios (*inhaerendo tibi*) sobrepasa las vicisitudes del tiempo.

XII, XI. La bienaventuranza de estar adherido a la bienaventuranza de Dios (*inhaerendo beatitudini tuae*). Más adelante en el mismo capítulo: “está adherida a ti sin cesar y sin desmayo” (*indesinenter et indeficienter tibi cohaerendo*).

XII, XV. Unirse a Dios “con amor tan casto” (*tam casto amore cohaerentem*). La palabra se repite dos veces más en este capítulo, la tercera es otra vez la cita de los Salmos que señalamos al principio de esta lista.

Todas estas referencias del libro XII han tratado de la relación entre Dios y el cielo de los cielos, el cual participa de su eternidad por adherirse a él. Pasan a unirse al tema de Jerusalén y su paz como “madre queridísima, donde se encuentran las primicias de mi espíritu (XII, XVI). [18](#) La palabra *sinus* aparece (XXV) en una referencia a Dios “en cuyo seno (*in cuius sinu*) no hay contradicción”, y (XXVIII) en una referencia a la materia 106

prima que incluye en su vasto seno (*sinu grandi*) las varias naturalezas que serán formadas de ella. El capítulo XXVII empieza comparando las palabras del Génesis con un manantial que se desborda, y termina con la figura de un polluelo devuelto al nido. El capítulo XXVIII cambia la imagen, diciendo que mientras para algunos estas palabras son como un nido, para otros son sombrías arboledas (*frutecta*) alrede-

dor de las cuales ellos revolotean alegres (*volitant laetentes*), gorjeando.

En el libro XIII, capítulo II, la idea de adherirse se une explícitamente a la idea de conversión. Aludiendo otra vez al pasaje de los Salmos (aunque esta vez usa *adhaerere* en vez de *inhaerere*, dice que la materia debe adherirse a Dios para que la luz que ha adquirido volviéndose a él (*conversione*) no la pierda apartándose (*aversione*) de él. La misma noción es repetida en III, con las palabras cohaerendo y conversa. La última presentación que notamos ocurre en XIII, VIII, donde toda inteligencia obediente de la ciudad celestial es descrita como adhiriéndose a Dios (*inhaereret tibi*); y las próximas palabras se refieren al reposo en el Espíritu de Dios (*requiesceret in spiritu tuo*). Así, aunque el tema del descanso y la paz con que termina la obra no emplea explícitamente la palabra “adherirse”, esta lista de citas que hemos venido considerando establece que está allí implícitamente, en caso de que se preguntara cómo pudiera ser expresada en términos de una “reacción instintiva”.

No estamos sugiriendo que las ideas de Agustín sobre el descanso (y sobre palabras silenciosas) en el más allá sean reducibles simplemente a términos del niño que se adhiere a la madre. Pero sí estamos diciendo que, en cuanto a la conducta puramente verbal de sus escritos, las referencias a adherirse indican que tales asociaciones caracterizan un hilo notable en el conjunto de significaciones que la “eternidad” representa en su terminología particular. Es incluso concebible que el uso por un adulto especialmente elocuente de la palabra “adherirse” en contextos del tipo madre-hijo tenga una canalización de motivación totalmente distinta de la “reacción instintiva” que Bowlby ha observado en los niños. Tenemos que dejar que lo decidan los psicólogos. Mientras tanto, en lo que concierne a la conducta puramente verbal, este uso de la palabra “adherirse” (*inhaerere*) lo interpretamos nosotros como, al menos, el análogo articulado del acto inarticulado de adherirse del infante humano. Y este punto

de vista debe ser combinado con nuestros comentarios anteriores sobre la elocuente descripción de Agustín de la expresión silenciosa en el más allá, noción que interpretamos como el análogo de la propia mudez del infante, cuando tal mudez es concebida paradójicamente por un adulto en términos del lenguaje.

XIII. Consideraciones trinitarias que complican el ascenso

En X, XX, Agustín presenta una ecuación que es de la mayor importancia para fines 107

logológicos. Aquí iguala la búsqueda de Dios y la de una vida feliz: *cum enim te, Deum, quaero, vitam beatam quaero*. En breve, aquí la “felicidad” es el equivalente empírico de

“Dios”, una conversión tanto más posible cuanto que la palabra para “feliz” también significa “bendito”. Luego, de paso, compara nuestro conocimiento de la felicidad con nuestra apreciación de la elocuencia, percepción que tenemos aun cuando nosotros mismos carezcamos del don de la elocuencia. (El pasaje está relacionado con el concepto de un estilo efectivo.)

El razonamiento de Agustín es aquí aproximadamente el siguiente: todos buscan el gozo (*gaudium*) en una forma o en otra. Así, todos tienen un “recuerdo” parcial de felicidad. Y si la felicidad es Dios, entonces en ese sentido Dios está en la memoria. En cuanto al corolario (que hasta los perversos en su búsqueda de felicidad buscan a Dios), se ofrece una rápida solución (XXII), en términos de un miembro del grupo *vert*: “su voluntad no se aparta (*non avertitur*) de una cierta imagen del gozo” (*ab aliqua imagine gaudii*).

A continuación (XXIII), la vida feliz se iguala al “gozo de la verdad” (*gaudium de veritate*). Y Dios existe en la memoria de Agustín, puesto que se acuerda de haber encontrado la verdad. (No aclara si se está refiriendo aquí al momento crítico en el jardín o a sus experiencias preparatorias como catecúmeno, cuando inundaba su memoria de textos bíblicos, cada uno de los cuales presuponían la existencia de Dios.) El

capítulo XXV tiene cierta peculiaridad que debe tomarse en cuenta al tratar de entender la psicología de Agustín. Cualquier psicología contemporánea que empleara las palabras “mente” y “memoria” probablemente trataría la segunda como *parte* de la primera. Pero para Agustín “memoria” es el término más inclusivo, puesto que la mente puede recordarse a sí misma. Así dice que al entrar en las profundidades de la memoria está penetrando hasta la sede de su espíritu (*intravi ad ipsius animi mei sedem*). Y

concluye que, aunque Dios no estaba en su mente, estaba en su memoria (XXVI). Dios le había otorgado esta “dignidad” pero sólo después de “conocer” a Dios (*neque...*

priusquam te discerem). Pero añade en seguida: la memoria no es un lugar (*nusquam locus*). Aquí un miembro del grupo *vert*, usualmente empleado en sentido negativo, se usa favorablemente, llamando a Dios la Verdad que en todas partes responde a los que lo consulten sobre cosas *diversas*. Entonces (XXVII) inmediatamente después de su reciente advertencia acerca de pensar en la memoria en términos de lugares, Agustín usa palabras que se refieren a lugar; dice que mientras Dios estaba dentro (*intus*) lo había buscado fuera (*foris*). La idea de tocar ahora se invierte: en vez de tocar él lo divino, lo divino lo toca a él (*tetegisti me*), y arde en deseos de la paz de Dios (*exarsi in pacem tuam*). Esto conduce a otra referencia a adherirse (*inhaesero*, XXVIII).

Sin embargo, la idea de adherirse también implica la posibilidad de ser arrancado de aquello a lo cual uno se quiere adherir. Y éste es el siguiente giro del “ascenso”. Advierte 108

contra las tentaciones que resultan de la prosperidad mundana que viene de temer la adversidad (un término *vert* que aparece cinco veces en siete líneas).

Este desarrollo se puede explicar de varias maneras. Por lo menos, sirve para que haya una concordancia entre los últimos cuatro libros y los primeros nueve, que de lo contrario hubiese faltado. Puesto que tratará de la tentación principalmente en términos de sus propias tentaciones, lo abrupto del

cambio de confesión a profesión es mitigado por esta sección confesional. [19](#) Como retrato personal es la sección más interesante del libro. Aquí, podemos ver con ironía a Agustín pidiendo disculpas por rasgos de carácter que hoy día serían motivo de orgullo. (Lo que él considera una “tentación” en la actualidad sería considerado como “vitalidad” o “sensibilidad”, porque enfoca todo el tema como un problema de mortificación, o sea, la deliberada destrucción de apetitos y ambiciones. Y en el curso de sus remordimientos revela indirectamente cuán excepcionalmente sensible era a las cosas placenteras del mundo. La evidencia dada así involuntariamente es mucho más convincente que si se hubiese jactado en vez de pedir disculpas.)

La interrupción en el “ascenso” (al detenerse a discutir la tentación) también tiene el efecto de un buen contraste. Sin este contraste, los últimos cuatro libros no serían suavizados por el contrapunto de estas páginas, en que une sus problemas personales al relato sistemático de la “tentación” en general.

Nuestra noción de la diferencia psicológica entre su relación con la segunda persona de la Trinidad y su relación con la tercera sugiere otra función que tal vez sea desempeñada por los capítulos sobre la tentación. En la superficie, el hincapié de estos últimos cuatro libros es en el saber. Pero entrelazada con ello hay una especie de conexión que se enfoca en la idea de descanso absoluto. El saber es el más intelectual de los dos; el descanso es más moral, o purificador. Así el cambio podría tal vez reflejar la diferencia entre los motivos que pudiesen estar clasificados bajo la Sabiduría (la cual es relacionada con el “Verbo”) y los que están clasificados bajo el Amor (que está relacionado con el Espíritu Santo, y está primariamente en la categoría de “deseo” o

“voluntad”).

Esto significaría que hay una especie de “doble trama” tras la dialéctica de estos cuatro libros “episcopales”. Un hilo de la trama sería esencialmente intelectual (y por tanto más direc-

tamente relacionado con el Verbo); y el otro sería esencialmente moral o purificador, puesto que implicaría directamente el deseo o la volición —y la palabra ideal para tal deseo es amor (más directamente relacionado con el Espíritu Santo)—. El elemento purificador figuraría aquí en la medida en que los apetitos resultasen ingobernables, así requiriendo un régimen de mortificación. Y el principio de una tal mortificación sería completado en la idea de Cristo como víctima perfecta, cuyo sacrificio es absolutamente curativo del mismo modo que la naturaleza de la 109

mortificación es parcialmente curativa.

Así Cristo sería un mediador en dos sentidos. Desde el punto de vista de la *volición*, mediaría como redentor de la culpa de los hombres. Ésta sería mediación en el sentido de intercesión. Desde el punto de vista del *saber* sería el principio de mediación entre el dominio de la naturaleza y el de lo sobrenatural, el tiempo y la eternidad. El papel de redentor sería el de una catarsis dramática. Pero desde el punto de vista puramente dialéctico, en su naturaleza dual como Dios y como hombre, Cristo sería un término ambigüamente intermedio que uniese estos dos dominios diferentes, por “traducir” de un lado a otro entre ellos. Desempeñaría el mismo papel teológicamente que la idea de la Urna de Keats desempeña poéticamente, en cuanto la Urna es el viático de la imaginación, nos conduce del mundo de las imágenes sensoriales a un mundo “espiritual”

que trasciende la sensación y, como el seno de Abraham (XII, XXV), no contiene contradicción. Justamente como el Verbo, al crear la naturaleza, por ello estableció la distinción entre el dominio natural y el sobrenatural, así el Verbo funciona también en dirección opuesta, sirviendo de mediador entre estos dos dominios.

Respecto a la conversión a un Dios ternario en quien la primera persona puede ser igualada al Poder (a su vez igual a la Autoridad), la segunda a la Sabiduría (el Verbo), y la tercera al Amor (la unión espiritual), ¿no sería tal vez necesario

que los dos pasos que señalamos en la porción narrativa de las confesiones apareciesen también en el Ciclo de Términos desarrollados en la porción “posnarrativa”? ¿Habría entonces una especie de

“doble trama”, con la necesidad a veces de que la exposición retrocediera para sacar un elemento que se había permitido quedar atrás? En verdad, ¿no sería que el principio de doble trama en el arte dramático occidental estuviera básicamente relacionado con este mismo patrón de pensamiento?

En todo caso hay que recordar este simple desarrollo respecto al paso de Memoria a Tentación: Al especular sobre la naturaleza de la memoria, Agustín descubre el papel de las imágenes en recordar cosas pasadas y en imaginar posibilidades futuras basadas en experiencias pasadas. Luego, el tema de las imágenes conduce al tema de la tentación, debido a la naturaleza revoltosa de las imágenes en los sueños del converso episcopal.

Así, después de un breve párrafo en que Agustín extiende el significado literal de la palabra “Continencia”, diciendo que por ella nos recogemos, y somos conducidos a la unidad que habíamos perdido, “derramándonos en lo múltiple”, se vuelve al problema de sus sueños, que no habían participado plenamente en su conversión.

XIV. Imágenes, sensación, tentación y mediador

El capítulo XXX del libro X discute las imágenes ilusorias y los movimientos lascivos que perturban el sueño de Agustín. Los próximos capítulos catalogan las varias tentaciones de 110

los sentidos y de la mente, conjuntamente con una franca evaluación de su susceptibilidad a cada una. Seguramente Joyce refrescó su memoria de estas páginas en particular antes de escribir, en el *Retrato del artista adolescente*, el pasaje que describe la contricción de Stephen después de ser asustado por el sermón sobre el infierno: Cada uno de sus sentidos estaba sometido a una rigurosa disciplina. Con objeto de mor-

tificar el sentido de la vista, se puso como norma de conducta el caminar por la calle con los ojos bajos, sin mirar ni a derecha ni a izquierda y ni por asomo hacia atrás. Sus ojos evitaban todo encuentro con ojos de mujer. Y de cuando en cuando los refrenaba mediante un repentino esfuerzo de voluntad, dejando a medio leer una frase comenzada y cerrando de golpe el libro. Para mortificar el oído dejaba en libertad su voz, que estaba por entonces cambiando, no cantaba ni silbaba nunca y no hacía lo más mínimo para huir de algunos ruidos que le causaban una penosa irritación de los nervios, como oír afilar cuchillos en la plancha de la cocina, el ruido de coger la ceniza en el recogedor o el varear de una alfombra. Mortificar el olfato le resultaba más difícil porque no sentía la menor repugnancia instintiva de los malos olores, ya fueran exteriores, como los del estiércol o el alquitrán, ya fueran de su propia persona. Entre todos ellos había hecho muchas curiosas comparaciones y experimentos, hasta que decidió que el único olor contra el cual su olfato se rebelaba era una especie de hedor como a pescado podrido o como a orines viejos y descompuestos; y cada vez que le era posible, se sometía por mortificación a este olor desagradable. Para mortificar el gusto se sujetaba a normas muy estrictas en la mesa; observaba a la letra los ayunos de la iglesia y procuraba distraeréndose apartar la imaginación del gusto de los diferentes platos. Pero era en la mortificación del tacto donde su inventiva y su ingenuidad trabajaron más infatigablemente. No cambiaba nunca conscientemente de posición en la cama, se sentaba en las posturas menos cómodas, sufría pacientemente todo picor o dolor, se separaba del fuego, estaba de rodillas toda la misa, excepto durante los evangelios, dejaba parte de la cara y del cuello sin secar para que se le cortaran con el aire y, cuando no estaba rezando el rosario, llevaba los brazos rígidos, colgados a los costados como un corredor, y nunca metía las manos en los bolsillos ni se las echaba a la espalda.

Algunos detalles notables de la autoevaluación de Agustín, que es mucho más complicada que la de Stephen, son como sigue: Aunque había aprendido a tomar sus alimentos como si fuesen medicina, había un peligro en el hecho de que satisfacer el hambre es un placer. También, el placer de comer puede esconderse tras la preocupación por la salud. No era tentado por los olores. Encontraba difícil resistir su afición al sonido de las palabras y a la música; pero tendía a pensar que pudiese ser permitido cantar, para 111

que los espíritus débiles se elevasen hacia el sentimiento de la piedad. La belleza visual lo tentaba grandemente, pero procuraba rectificar por recordar que todo lo bello proviene de Dios. Expresaba sus usuales advertencias contra la curiosidad, la “concupiscencia de los ojos” que resulta de amar el conocimiento por sí solo.

En otro punto le agrega la palabra “vana”, *supervacuanea*, usando con menosprecio una expresión que es esencialmente laudatoria para Veblen, quien la aplica a la actitud desinteresada del científico. Según Agustín, podemos empezar por tolerar cierta trivialidad, y luego sin darnos cuenta vamos fijándonos en ella (*advertimus*) con gusto. O

ver a un perro correr tras una liebre lo distrae (*avertit*) aun cuando está pensando en asuntos graves; y lo “desvía” (*convertit*), refiriéndose aquí al hecho de que está “vuelto”

en la dirección del espectáculo. Procuraba alivio de la pasión de justificarse (*a libidine vindicandi me*), y con ello podemos recordar su noción anterior de que cuando niño había llorado con rabia: *me flendo vindicabam*. El deseo de ser temido y amado presentó problemas; porque determinados cargos de la sociedad requerían el hacerse temido y amado, y la tentación era de querer ser temido y amado no por Dios sino en lugar de Dios. Tenía muchas dudas (XXVII) de sí mismo respecto a su propensión hacia el lenguaje al que, siguiendo una usanza bíblica, llama un “crisol”. 20 En XXX, VIII, completa el círculo por advertir contra el vanagloriarse del mismo desprecio de la vanagloria. El escrúpulo final es

una advertencia a los que no procuran ni contentar ni descontentar a los demás, por estar tan preocupados consigo mismos.

En el capítulo XI sintetiza diciendo que, empezando con los sentidos, ha entrado después en los apartados recintos de su memoria (*inde ingressus sum in recessus memoriae meae*), una expresión característicamente agustiniana en su interioridad, y que se podría decir iguala la oración resumidora de VIII, XII, donde dice que, después de las conversiones de él y de Alipio, ambos entraron para avisar a su madre del cambio: *inde ad matrem ingredimur, indicamus*. Es aquí donde la memoria recibe su más sonora descripción: “múltiples inmensidades maravillosamente llenas de riquezas innumerables”, y hablar de los “pesos” que lo retienen sirve de transición al próximo tema, el concepto de un mediador curativo.

Así el análisis de la memoria conduce a través de las imágenes de los sueños al tema de la tentación, que a su vez conduce al tema de un perfecto ejemplar sacrificador, combinando en una sola figura sacrificio y sacerdote, víctima y vencedor. La naturaleza purificadora del mediador completa grandiosamente el principio de mortificación. Pero puesto que esto implica una naturaleza dual, desde el punto de vista estrictamente logológico podemos decir que el mediador une dos dominios diferentes. Esto establece las condiciones terminológicas para una investigación de la relación entre “tiempo” y

“eternidad” —y ello a su vez es reducible a una ambigüedad en el significado de la palabra “primero”, como sucede, por ejemplo, en los esfuerzos de Agustín por decidir lo 112

que pudiese querer decir la Biblia cuando al principio dice “en el principio...”—.

XV. *En el principio...*

Nota: Aunque este capítulo es central respecto al relato de los desarrollos terminológicos de los últimos cuatro libros “episcopales”, no nos adentraremos en el asunto tan minu-

ciosamente, puesto que es el punto principal del próximo capítulo. En cuanto a los motivos de la Trinidad, este capítulo se relaciona más directamente con el Verbo que con el Espíritu Santo. Es decir, el problema formal básico envuelto en la relación entre palabras para “tiempo” y palabras para “eternidad” se centra en el problema de la Palabra creadora como principium. En nuestra interpretación, este asunto dialéctico no entraña directamente el problema de Amor que figuraba predominantemente en el momento de crisis en el jardín, aunque ya hemos visto cómo las ideas de Agustín sobre “eternidad” estaban imbuidas del motivo del Espíritu. De hecho, como nota Agustín mismo (XIII, XI), ser, saber y querer se envuelven todos el uno al otro, y así son esencialmente inseparables.

No se requería un gran esfuerzo dialéctico, aunque sí mucho vigor retórico, para que Agustín dotara de urgencia y resonancia su concepto de “eternidad” como un “cielo de cielos”, que tiene libre una ciudad maternal de paz, relacionada con Dios como lo está la esposa con el esposo, y el todo igualable a la Bienaventuranza, la Bondad, la Plenitud, el Amor, la Luz, la Sabiduría, la Rectitud, la Misericordia, el Poder y la característica interioridad agustiniana, conjuntamente con la palabra como silencio, y el poder predestinador de conversión al cual se podría adherir, y que ofrecía la esperanza del eventual reposo absoluto *in sinu Abraham*. Fuera lo que fuera Dios, el rico acopio de citas bíblicas que tenía Agustín era un manantial de sobreabundancia, que seguía derramando lo que fuese necesario para dar autoridad a las nuevas adiciones a sus ecuaciones de la eternidad, en su naturaleza como un ser personal e inmediato.

Nuestro objetivo aquí es subrayar más bien el problema técnico que encierra el concebir la relación entre “eternidad” y “tiempo”, y tratar, en la medida de lo posible, de traducir los puntos de vista de Agustín de teología a “logología”. Es decir, dados los recursos del lenguaje, ¿qué se podría decir acerca de la eternidad, aunque tal vez no existe? Y dadas las

limitaciones del lenguaje, ¿cuán inadecuadas tendrían que ser tales declaraciones, aunque la eternidad sí exista? Y finalmente, exista o no la eternidad,

¿cuáles serían las aplicaciones logológicas empíricas de las doctrinas teológicas? Y ¿cómo describir la “acción verbal” de Agustín, respecto a los recursos y limitaciones de las palabras aplicadas al dominio de lo “inefable”?

Como Agustín mismo deja clarísimo, la manera de concebir la eternidad es siguiendo 113

la analogía del tiempo infinitamente extendido. Sin embargo, no sería como el tiempo extendiéndose desde el pasado hacia un interminable “futuro”; sería más bien como si el presente momentáneo se hiciese permanente, sin pasado ni futuro. Y en este sentido sería inmutable.

En la medida en que el lector se incline hacia el positivismo, más probabilidad tiene de aseverar que tales distinciones carecen de sentido. Pero desde el punto de vista logológico, hay un área en que experimentamos formalmente, en principio, la relación entre “tiempo” y “lo independiente del tiempo”. Es en la relación entre las palabras de una oración y su “significación”. Las sílabas de las palabras “nacen” y “mueren”. Pero el significado de esas sílabas “trasciende” su naturaleza como mociones puramente temporales. Es una esencia, que no es reducible a ninguna parte de la oración, ni aun a la totalidad. Como evidencia de que el significado no está en la materia como tal, hay el hecho de que la oración en su pura materialidad puede no tener sentido alguno para nosotros si no conocemos el idioma en que está enunciada o escrita. La materia *qua* materia, por el otro lado, ejerce sus efectos sobre nosotros ya sea que la “entendamos” o no. Tenemos que saber lo que significan las palabras “hágase a un lado”, si las hemos de obedecer. Pero un empujón puede tener el mismo efecto sin tener que entender su

“significado”. El empujón es material, “temporal”; el sonido de las palabras es material,

“temporal”; pero el significado de las palabras está en otra dimensión —y desde el punto de vista logológico, la pura materialidad de una oración es a esta otra dimensión como

“tiempo” es a “lo independiente del tiempo”—. (Concedimos, sin embargo, que hay un sentido en que el “significado” también es “material”. Sólo en cuanto ocurren las debidas mociones físicas del cerebro puede tener significado la oración. Así, no estamos tratando de decir que el significado de la oración sea intrínsecamente “eterno”. Sólo estamos diciendo que la relación entre la oración como una secuencia de sílabas “transitorias” y la oración como una unidad “fija” de significación establece la base para una distinción ontológica entre tiempo y eternidad.)

En cierto punto importante, sin embargo, la analogía ya no es válida. Porque si decimos la oración, el análogo de “eternidad” precede al análogo de “tiempo”; pero si oímos la oración, la relación se invierte. Empero, la eternidad tiene que “preceder” al tiempo; tiene que ser como la oración hablada. Pero no, ése no es el único orden posible: Además de la “palabra” creadora que procede a las sílabas temporales, puede haber también las palabras doctrinales que en su silabeo transitorio, disyuntivo, conducen una vez más al silencio de la palabra interior, al significado unitario.

Pero en todo caso, sí topamos aquí con un problema de comienzos. En cuanto la oración es una idea, o principio, procede según un plan que es una especie de “lo primero”, una especie de “causa final” que guía la selección de palabras en sí. Pero la redacción de la oración, en su sucesión temporal paso a paso, implica otro tipo de 114

“comienzo”, puesto que cada parte de la oración es “anterior” a la que sigue.

La idea de prioridad puede tomar muchas formas, y en el próximo ensayo sobre el Génesis, este asunto formará el centro de nuestra investigación. Allí trataremos de mostrar cómo el correlato logológico de “eternidad” es la manera como los términos pueden “implicarse” mutuamente, por ser la

procesión expositiva de uno a otro, en efecto, “predestinada”, puesto que está implícita en el término tomado como punto de partida. Trataremos a esto como un aspecto “cíclico” o “tautológico” de la terminología.

Similarmente, se considera que el correlato logológico de “tiempo” es la “rectilinearidad”

unidireccional de la narración. Y, en particular, analizaremos la historia de la creación del Génesis para mostrar cómo sus términos abarcan estos dos aspectos de colocación.

Mientras tanto, la mejor manera de acercarse al problema es reunir las varias formulaciones que Agustín ofrece al tratar de descubrir de qué modo “tiempo” y

“eternidad” pueden ser relacionados. En total, he aquí la gama de “comienzos” o

“principios” que Agustín considera en sus meditaciones sobre el significado de la fórmula inicial de la Biblia, *in principio*, cuya verdad dice que conoce adentro (*intus*): XI, VI. El “Verbo eterno” por el cual fue creado el mundo debió haber sido silencioso, porque aún no había materia ni tiempo en que las sílabas pudiesen surgir y desaparecer sucesivamente. (Al respecto, contrasta el *fiat* creador con “desde la nube, la voz cuando dijo: éste es mi Hijo amado”, Mateo 17:5. Estas sílabas, dice Agustín, en realidad pasaron una después de otra, en secuencia temporal.) El *fiat* creador de Dios no tenía tal sucesión, puesto que es coeterno con Dios mismo (XI, VII), y de hecho es sinónimo con la Sabiduría de Dios (XI, IX). De modo que esta sabiduría (*sapientia*) también es un *principium*. Y a su vez está relacionada con la renovación de la juventud “como la del águila” (Salmo 103:5). En XIII, XXIX, se pregunta cómo la Biblia pudo decir ocho veces

“Dios vio que era bueno”. Porque si el Verbo creador de Dios es coeterno con Dios, por esta sucesión la creación del tiempo se situaría en efecto en el *tiempo* más bien que en la *eternidad*. Resuelve el problema un poco sumariamente, por oír en su “oído interior” (*in aure interiore*) la respuesta de

Dios, explicándole la cuestión de la siguiente manera: al citar los textos bíblicos, hablamos por el Espíritu de Dios; pero aunque los entendemos y los decimos en el tiempo, Dios no lo hace en el tiempo. [21](#)

XI, VIII. Pero el Verbo también es un comienzo (*principium*) en otro sentido: como evangelio enseña a la gente lo que debe hacer. Así, su naturaleza como principio es igualable a su naturaleza como un fin (literalmente, enseñándonos “adónde podemos regresar”, *quo rediremus*).

XI, X. El Verbo también se puede igualar con la voluntad de Dios, que también es coeterna con él, y pertenece a su misma sustancia. Con este paso, Agustín completa su patrón trinitario, y con ello asevera que la voluntad de Dios tampoco pudo haber cambiado; la decisión de Dios de crear el mundo no pudo haber “surgido” (*exortum est*), 115

sino que era una parte del principio eterno. Este punto en efecto llevaría el Espíritu Santo al diseño. (He aquí, entre paréntesis, una línea de pensamiento que, como lo demuestra Spinoza, puede conducir al panteísmo. Porque si una decisión de crear el mundo es coeterna con Dios mismo, entonces el “principio” de su creación es una parte “necesaria”

de la naturaleza de Dios; y el panteísmo es técnicamente reducible a la doctrina de que la relación necesaria entre Creación y Creador funciona en ambas direcciones, o sea, que el Creador necesita la Creación tan esencialmente como la Creación necesita al Creador.) Los próximos capítulos desarrollan la noción que el *principium*, o principio de eternidad, es como la extensión absoluta de ese presente momentáneo que en el tiempo surge del futuro y se pierde en el pasado. El presente sería eternidad si todo fuese sólo de este momento, “siempre estable” (*semper stantis*), sin pasado ni futuro. ¿Se nos permitiría decir, paradójicamente, que aquí lo independiente del tiempo está concebido con la misma *esencia* del tiempo? Se podría tal vez entender el punto por un contraste hipotético como el siguiente: podríamos decir, “es verdad *absolutamente* que en nuestro mundo, si a es mayor

que *b*, y *b* es mayor que *c*, entonces *a* es mayor que *c*". Tal principio no sería en sí un *semper stans* del tipo que sugiere Agustín, a pesar de su especie particular de "independencia del tiempo". Obviamente, carecería de la identificación espontánea con ideas de *vivir* que son inherentes en la eternidad de Agustín. (¿No es cierto que los poemas bizantinos de Yeats giran alrededor de la idea de una eternidad que trascendería el tiempo si ésta se pudiese traducir a las características puramente formales como las que obtendríamos al preguntar, no cómo una persona podría vivir eternamente, sino cómo se podría atribuir una eterna validez a los *principios* registrados por un gran artista al pintar un retrato de esa persona, aunque el retrato también pronto dejase de existir?)

Puesto que la creación es por definición la creación del tiempo, Agustín nota (XI, XIII) que no podemos hablar correctamente de la eternidad como existente antes o después del tiempo. No podría haber un "entonces" si el tiempo no existiese. De manera que, siguiendo el estilo bíblico, dice que Dios *era* antes de todo tiempo, pero que antes de todo tiempo Dios *es* (*ante omnia tempora tu es*).

Desde el punto de vista estrictamente logológico, el libro XII envuelve primariamente dificultades de la siguiente índole: si la eternidad carece de los "antes" y de los "después" del tiempo, y si, empero, sólo el Verbo y el Espíritu Santo son coeternos con el Padre,

¿exactamente cuál es la relación del cielo de cielos (*caelum caeli*), con la eternidad? En XII, XV, el hincapié es en la idea de que "esta criatura", al igual que el "espíritu racional e intelectual" de la "casta ciudad, nuestra madre", está "unida al Dios verdadero y verdaderamente eterno con un amor tan casto" (*tam casto amore cohaerentem deo vero et vere aeterno*). Al mismo tiempo el cielo de cielos "no carece de un origen" (*non sine initio*), puesto que Dios lo hizo. La "solución" es particularmente interesante, desde el 116

punto de vista del problema que consideraremos en el próximo capítulo. El cielo de cielos que Dios creó, como si fue-

se morada y a la vez casta esposa, se dice ser partícipe (*particeps*) de la eternidad de Dios. Aunque no hay tiempo antes de la eternidad, y aunque la eternidad carece de tiempo, la eternidad de Dios es “antes” (*ante*) de la ciudad y de su escenario divino. Así, aun en el cielo hay un principio divisor, por más benigno que sea. Y cuando Agustín dice que la ciudad es *abs te*, la forma gramatical en sí no indica si se debe traducir como “por” Dios o “de” Dios. El significado indica claramente

“por”, en el sentido de que aquí estamos tratando de algo que Dios creó, fuera de su creación del tiempo. Pero en VII, VII, el sentido de esta preposición es enteramente divisor: “me separaba de ti” (*separabar abs te*). De este modo, la declaración de que la ciudad es *abs* Dios introduce un principio incipientemente divisor aunque aparentemente unitario. El realce no está en la naturaleza *partitiva* de la participación, sino en la unidad de la eternidad en que la criatura participa. Sin embargo, la participación sí implica la división. (Si damos un paso más atrás, podemos discernir tal incoado elemento divisor hasta en la idea de la Trinidad, como hace aparente la variante hegeliana, en la cual el análogo de la segunda persona se considera “antitética” al análogo de la primera persona, aunque esta división entre “tesis-padre” y “antítesis-hijo” es reconciliada de nuevo, en

“un nivel más alto”, en la “síntesis” del tercer término, que corresponde al Espíritu Santo.)

El mismo capítulo XV usa también otra palabra para “principio”, respecto al cielo de cielos y la ciudad maternal celeste: *exordium*. Etimológicamente, la palabra refuerza a la perfección nuestro punto sobre la ambigüedad de *abs*. *Exordium* está compuesta de las palabras para “provinando de” y “orden”, y la palabra para “orden” en sí es derivada aparentemente de raíces que significan “crecer” o “surgir”. (Etimológicamente, la palabra *initium* viene de raíces que significan “en” e “ir”. *Principium* viene de palabras que significan “pri-

mero” y “tomar”, y *princeps*, de donde derivamos “príncipe”, es por consiguiente un jefe, un soberano, un líder.)

Desde el punto de vista puramente logológico, no habría gran problema en tratar de explicar cómo se podría decir que el cielo de cielos fue creado y que “participa” en la eternidad de Dios, a pesar de que la eternidad por definición carece de antes y de después. “Dios” en un sentido de antecendencia puramente lógico, “vendría primero”, como un término más inclusivo. Similarmente, al llegar al próximo capítulo, consideraremos el equivalente de los seis “días” en que, según la narración bíblica, el mundo fue “creado”. Logológicamente sólo necesitamos distinguir entre la prioridad lógica y la prioridad temporal. Pero en cuanto las entidades lógicas están dotadas de los principios de la vida personal, tienen que ser traducidas a términos de tiempo (que a su vez tienen que ser traducidos a términos de lo independiente del tiempo); y de ahí en adelante encontramos necesariamente la paradoja de una eternidad en que algo se dice 117

haber precedido a otra cosa. La suposición de estos ensayos es que el problema no está limitado en modo alguno a la teología, sino que está en la raíz de toda terminología.

Mientras tanto, vamos a catalogar brevemente los varios puntos que atañen más directamente a las interrogaciones de Agustín sobre la fórmula *in principio*.

XI, XIII. Puesto que el día de Dios es la eternidad, Agustín no encuentra dificultad alguna en explicar las palabras del Padre al Hijo: “Yo te he engendrado hoy”.

XI, XVIII. Sólo se puede pensar en el pasado y en el futuro como presentes. (Es decir: pensar en algo es pensar en ello *ahora*. Una película moderna parece ser el ejemplo más perfecto de lo que Agustín tenía en mientes aquí. Los *flashbacks* a incidentes “pasados”

son tan inmediatos como lo son los incidentes de “ahora”. Pero, ¿no hay de todas maneras una notable diferencia entre pensar en algo cuando está presente y pensar en ello cuando

está ausente? La diferenciación hecha por los empiristas ingleses entre

“ideas” y “sensaciones” parece haber estado basada en este tipo de distinción, como, por ejemplo, la diferencia entre la “imagen” de un fuego que encendemos ahora y la

“imagen” que *ahora* tenemos de un fuego que vamos a encender *mañana*.) XI, XXII y XXIII. El clamoreo de Agustín, rogando le sea concedida la capacidad de entender la naturaleza del tiempo, demuestra que sitúa espontáneamente este tipo de investigación fuera del dominio de la pura “curiosidad”, aunque en XI, XII, demuestra estar consciente de que se pudiese presentar una objeción, ya que se define indirectamente por defender a otro que pudiese haber quedado en ridículo por hacer tales preguntas.

XII, XV. Por el uso de la voz activa y de la pasiva (la luz que ilumina y la que es iluminada, etc.) logra tres diferencias que corresponderían a una diferenciación entre las referencias “eternas” y las “temporales” del mismo término. En la usanza común en inglés logramos esta misma diferenciación por el uso de mayúsculas y minúsculas: Luz, luz; Sabiduría, sabiduría; Rectitud, rectitud (todas serían variantes de la pareja Palabra-palabras).

XII, VII. “En el principio se procede de ti (*de te*) en tu sabiduría, que nació de tu sustancia, has hecho algo y de la nada” (*aliquid et de nihilo*). Desde el punto de vista logológico, ésta es una oración excepcionalmente significativa. El “crear algo de la nada”

podría llamarse la esencia misma de un *acto*. Porque un acto puede ser un acto sólo si es *libre* (si no lo es, es tan sólo una moción compulsiva); y puede ser libre sólo en cuanto sea novedoso, añadiendo algo a la totalidad previa de condiciones necesarias (una contribución que se puede describir propiamente como “el crear algo de la nada”). El igualar la libertad, a manera de Spinoza, con hacer lo racionalmente necesario tal vez a primera vista parezca oponerse a este enfoque, pero no es así cuando tomamos en cuenta el ingrediente

innovador en el descubrimiento de “ideas adecuadas”. El *fiat* creador es entonces el paradigma de toda acción; es la creación “en principio”. Puesto 118

que sabiduría es Verbo, igualar este principio con la sabiduría es en efecto igualar la

“acción” con “lo verbal” o, más generalmente, con el uso de símbolos (de los cuales lo

“racional” es una especie). “Dios” se vuelve así analizable como la palabra para la idea de un acto totalmente libre, aunque el hincapié es transferido de *acto* a la idea de una persona cuya naturaleza es tal que él es capaz de este acto.

XII, XX. Agustín enumera cinco diferencias menudas en las repuestas a la pregunta de exactamente dónde empezó Dios. Visiblemente todas ellas giran alrededor de un problema paradójico de la siguiente índole: Si la materia es informe, y lo informe es “casi nada” (XIX), y la creación es establecer formas, ¿cuál es exactamente la relación entre esta materia primaria y los actos creadores enumerados en el Génesis? Aunque estas y otras especulaciones afines llegaron posteriormente a preocupar a los filósofos escolásticos, para nuestros fines aquí podríamos abreviar justificadamente diciendo tan sólo que al crear todas las realidades del mundo Dios de alguna manera debió haber creado también todas las potencialidades. O, como lo expresa Agustín (XIX): Dios tuvo que haber creado también lo “susceptible de creación y de forma” (*creabile atque formabile*).

XII, XXIX. Sobre las posibilidades de entender “en el principio” como “primero”

(*primo*). Esto conduce a la enumeración de cuatro maneras como puede haber precedencia: 1) Por eternidad, como Dios precede a todas las cosas; 2) por tiempo, como la flor precede al fruto; 3) por preferencia (*electione*), como el fruto a la flor; 4) por origen, como el sonido al canto. La primera expresa en términos de tiempo la relación entre el tiempo y lo independiente del tiempo. Desde el punto de vista estrictamente lo-

gológico, “eternidad” se consideraría un sinónimo cuasi positivo de “lo independiente del tiempo”. Y términos para “lo independiente del tiempo” se podría decir que

“preceden” términos para “tiempo” en el sentido en que la órbita de términos para “lo independiente del tiempo” se situaría “fuera” de la órbita de términos para “tiempo”. O, expresado en otras palabras: “lo independiente del tiempo” es un término aún más altamente generalizado que “tiempo”. Según la dialéctica del caso, “lo independiente del tiempo” llega a ser el “fundamento” del tiempo, al igual que Kant consideraba lo “no-condicionado” como el fundamento de lo “condicionado”. Si se define el mundo del tiempo como “positivo”, entonces cualquier término para cualquier otra cosa sería

“negativo”, con lo cual encontramos que las cosas se dirigen hacia el rumbo de la

“teología negativa”. Mientras que “eternidad” (lo “independiente del tiempo”) es *dialécticamente* un negativo, dista mucho de serlo en la *retórica* de Agustín.

Como Agustín mismo señala, no existe dificultad en entender su segunda y tercera clase de prioridad; la segunda se refiere a lo temporalmente previo en el sentido puramente empírico que hoy precede a mañana, y la tercera, igualmente empírica, como en la elección de una cosa en vez de otra. Pero aunque no lo diga, se esconden 119

ambigüedades alrededor de ambas. Así, aunque la flor precede al fruto, hay un sentido en que ambos, flor y fruto, podrían considerarse como procedentes hacia la culminación en una semilla, y ese punto de vista podría sugerir otra clase de “principio”. Y la noción de preferencia como un “principio” puede conducir a preferencias metodológicas tales como la elección de un término que servirá de punto de partida en una secuencia lógica.

Por la cuarta clase de prioridad Agustín quiere dar a entender lo que Aristóteles habría llamado una “causa mate-

rial”. Si se quiere cantar una canción por emitir sonidos, los sonidos son “previos” a la canción en el sentido de que no se puede cantar sin hacer los sonidos. (Podríamos sugerir la idea más o menos de esta manera: los sonidos son formados *para que* llegue a existir la canción.)

XIII, V. Ocurre lo que en la usanza contemporánea se llamaría un “avance”. Tiene que ver con la convicción de Agustín de haber visto, “en un enigma”, cómo los primeros dos versículos del Génesis mencionan a las tres personas de la Trinidad. Según su interpretación, “en el principio creó Dios...” significaría: “en el Hijo (el Verbo de Dios, su Sabiduría) creó Dios...” Y el Espíritu que se cernía sobre las aguas sería la tercera persona de la Trinidad, completando así la pauta.

El igualar el Hijo con el Principio tiene tan múltiples posibilidades dialécticamente que se puede entender por qué Agustín llamó “enigma” a este cálculo. Podríamos decir que, según su interpretación, los mismos comienzos del mundo no serían tan sólo “elohístas”

y “jehovistas” sino “cristianos”. En verdad, en cuanto a “principios”, nótese que, en este

“enigma”, el término para el Hijo precedería hasta el término para el Padre, en lo que concierne a la oración inicial del Génesis.

Logológicamente, este arreglo concordaría con la paradoja adicional de que hay un sentido en que debemos hablar propiamente del Hijo, en lugar del Padre, como un

“comienzo”. Porque la segunda persona sería como si fuese la “primera diferenciación” o

“partida”, la misma esencia o principio de lo divisor, aunque en un sentido “afortunado”

de la palabra. Hay también el hecho dialéctico de que sólo porque el Hijo es un Hijo puede el Padre ser un Padre —y en este sentido Hijo sería el “comienzo” del Padre, como también de “lo divisor”, y así constituiría el principio de la Crea-

ción misma, en el papel de ésta como “desecho” del Creador (o lo que ha “caído” de él)—. Nótese también que, como puro *título*, el Cristo sería un “comienzo” para Agustín, puesto que su nombre resume la lógica del “cristianismo”.

En *De Trinitate* V, XIV, donde el Padre es llamado *principium* del Hijo, y Padre e Hijo juntos llamados el *principium* del Espíritu Santo, la Trinidad entera es llamada el *principium* de las cosas creadas. Los primeros dos principios ejemplificarían clases de prioridad totalmente no-temporales. El tercero marcaría el punto en que se unen los términos para lo no-temporal y lo temporal. Como indicamos en el párrafo anterior, el proceso “familiar” envuelto en la generación del Hijo por el Padre es particularmente 120

notable desde el punto de vista de ambigüedades lógico-temporales. Porque aunque hay un sentido en que un Padre precede a un Hijo, también hay un sentido en que los dos términos son lógicamente “coeternos” puesto que son recíprocos y se implican el uno al otro “simultáneamente”. El capítulo XV, que asevera que el Espíritu Santo existe como dádiva “antes” de ser dada, logológicamente sería igual a la declaración de que el término

“Espíritu Santo” es intrínsecamente igualable al término “dádiva”, sin referencia a ningún tiempo u ocasión en particular en que ha sido, es o será “dado”.

Las especulaciones de Agustín también envuelven imágenes de extensión que probablemente se deben a la idea de linealidad relacionada con la dirección irreversible del tiempo. En XI, XIV, dice que el tiempo existe sólo en cuanto “tiende” (*tendit*) a no ser. Los significados primarios de este verbo son: estirar, hacer tenso, alargar, desplegar, dilatar, extender. Otros significados relevantes son: prensar, forzar, alcanzar, dirigir, esforzarse, ser dirigido, ser inclinado, empeñarse, tratar de. En XI, XXIII, el tiempo es una especie de distensión, o extensión (*distentionem*). En XI, XXVIII, hay constante atención (*attentio*) al presente. Cuando uno va a cantar un salmo, la espera se extiende (*tenditur*) hacia el salmo en su conjun-

to. A medida que uno canta, se extiende más y más el salmo (*tenditur*) en la memoria, y la fuerza viva de esta actividad se distiende (*distenditur*) en ambas direcciones, entre el recuerdo de lo que se ha cantado y la espera de lo que se va a cantar. Siempre presente está la atención, a través de la cual los elementos futuros se vuelven pasados.

XI, XXIX. Este conjunto de usanzas adquiere una nueva dimensión. Agustín empieza a usar *distentio* en el sentido de “distracción”. Pensar en el tiempo en términos de lo múltiple nos distrae de pensar en lo Uno (el Cristo aquí se llama Mediador entre lo Uno y lo múltiple). Agustín quiere ser no distendido (*distentus*) sino extendido (*extentus*); quiere hacer un esfuerzo no de distensión (*secundum distractionem*) sino de intención (*secundum intentione*).

XI, XXVI. Al reducir el tiempo a la extensión (*distentionem*) procede a decir que tal vez el tiempo sea una extensión de la mente misma (*ipsius animi*). Aquí seguramente hay un indicio de kantismo. El igualar la mente con *distentio* también es notable en comparación con la distinción cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans*, aunque en la dialéctica cartesiana la extensión es igualada al espacio, y el tiempo a la conciencia (que correspondería a “mente” en la alineación provisional de Agustín).

También, a través de las *Confesiones* se encuentran referencias al “espacio de tiempo”. Por ejemplo (VII, XV), dice que “los espacios de tiempo” pasan y llegan sólo porque Dios obra y permanece (*nisi te operante et manente*). En XI, XXVII, dice que mientras pasaba el tiempo se extendía (*tendebatur*) por una suerte de espacio temporal (*in aliquod spatium temporis*), ya que el presente no tiene espacio alguno (*praesens nullum habet spatium*). En VII, I, al describir su anterior creencia en la corporeidad de 121

Dios, dice que la ausencia de espacio le parecía que era una nada absolutamente, no parecida a la “nada que ocupa espacio” (*spatiosum nihil*) que es un lugar vacío.

(*Prorsus*, la palabra aquí traducida como “absolutamente”, es un miembro genuino aunque no fácilmente distinguible del grupo *vert*, un sobreponer de pro y versus, con el sentido literal de “dirigido directamente hacia adelante”.) En X, XXIV, al señalar el espacio recorrido en su memoria mientras buscaba a Dios, usa una forma verbal de la palabra para espacio (*spatiatus sum*), y recuérdese que, aunque la palabra *spatium* no aparece en sus observaciones introductorias sobre la omnipresencia de Dios, el tema de esos pasajes constituye la manera como Dios “llena” todo, estando así él en Dios y Dios en él; éste es el patrón de pensamiento que incorporará al tratar el tema de la memoria.

En general, podríamos decir que la idea agustiniana de Dios es esencialmente temporal en lugar de espacial, puesto que combina ideas de conciencia y el “presente eterno”. Pero aunque el espacio tal vez sugiera lo “exterior”, y la mente, la memoria, etc., lo “interior”, queda el claro hecho logológico de que “adentro” es un concepto tan espacial como lo es “afuera”. La eternidad es un perpetuo presente, y “el presente no tiene espacio” (*praesens nullum habet spatium* XI, XXVII). Pero “espacio” aquí significa

“intervalo”; y la expresión para “perpetuo presente” es *semper stans* (es decir, “siempre de pie”), una idea que implica una imagen corporal que es definitivamente espacial.

XVI. *Multitudes y abundancias (ubertates) y aumentos*

En resumen: estos últimos cuatro libros “episcopales” tienen una forma propiamente suya. Esta forma encierra cierto tipo especial de “conversión”, o sea, un desarrollo muy distinto del desarrollo descrito en los primeros nueve libros narrativos.

Si vemos la Trinidad como una forma, podríamos decir que Agustín había llegado a la idea de un “Padre” monoteísta (igualado al poder, o a la autoridad) tan pronto como había llegado a una decisión acerca del origen del mal. Su propuesta “solución” hizo posible que rechazara la doctrina maniquea de dos deidades rivales (un dios de luz y un dios de os-

curidad que imbuye a la naturaleza un principio intrínsecamente malo). Esta

“solución” acarrió a fin de cuentas doctrinas teológicas de predestinación y de “pecado original” que consideramos logológicamente en nuestro ensayo sobre el Génesis. La insistencia de los platónicos en la divinidad del Logos lo había preparado para la segunda persona de la Trinidad, el Hijo (igualado a la sabiduría). Esto podría vincularse bien con el *fiat* creador del Génesis, con el verbo como “principio” del tiempo. Su crisis emocional en el jardín, cuando, avergonzado, se había alejado del recuerdo de sus amantes para volverse hacia la veneración respetuosa de la continencia casta, digna y maternal, había añadido a la tercera persona el diseño, o sea, el Espíritu Santo (igualable con el amor, y por tanto de influencia más directa sobre el momento en que llegó a sentirse motivado 122

por una nueva dimensión de la “voluntad”), y el incidente de renacimiento en el jardín había sido completado por la conversación con su madre, justo antes de morir ella.

Los últimos cuatro libros “recapitulan” esta historia en un desarrollo totalmente diferente. En el libro X, donde “entra” en la memoria con la intención expresa de

“trascenderla”, Agustín inicia la especie de progresión dialéctica que en el pensamiento neoplatónico se llama tradicionalmente la Vía Ascendente. Por los pasos que hemos estado siguiendo, este desarrollo lo conduce a especular sobre la relación entre

“eternidad” y el “cielo de cielos” (que se dice ser “partícipe” de tal eternidad sin ser coeterno con ella). Retóricamente, este movimiento culminó en la idea de adherirse.

Dialécticamente, culminó en ambigüedades en las que tenían que emplearse términos temporales para la discusión de un dominio que por definición transcendía lo temporal. Y

este problema condujo a especulaciones sobre la idea misma de un “comienzo”.

Formalmente, esto significa la reducción de todo a una preocupación por la *unidad*, aunque hay la notable diferencia de que la idea de unidad como *ordinal* más bien que *cardinal* sugiere no sólo la reducción a un centro, sino también la posibilidad de una irradiación subsecuente *desde* ese centro. En esta dialéctica en particular, el desarrollo puede proceder de palabras para “eternidad” a palabras para “tiempo”, lo que significa en efecto que “tiempo” puede llegar a concebirse en *términos* de “eternidad”.

Es formalmente propio que este hincapié en los comienzos haya culminado en el libro XII. Esto sería análogo a una peripecia que ocurriese en el tercer acto de un drama en cuatro. Toda la obra gira alrededor de la escena en el jardín. Pero la segunda mitad, considerada por sí sola, gira en torno a la idea de principios. Y mientras la Vía Ascendente había conducido a consideraciones sobre la eternidad, la Vía Descendente complementaria conduce de “eternidad” otra vez a “tiempo”. Así, puesto que la idea de un comienzo está imbuida del concepto de unidad divina, este principio de divinidad infunde la idea de la multiplicidad, o *plenitud*, que Agustín subraya en el libro XIII, en sus comentarios sobre la creación tal como es narrada en el Génesis.

El proceso de “infoliación” se vuelve ahora un proceso de exfoliación. De sus orígenes en lo unitariamente independiente del tiempo (un “no-tiempo” concebido como una especie de tiempo hecho inmutable, con una calidad especial parecida a las imágenes en la memoria, más bien que a las cosas percibidas en este mundo, ya que llama al cielo del cielo una “criatura intelectual”), el mundo del tiempo se abre como un abanico, al comentar Agustín el trabajo de los varios “días”. Pero la insistencia no está sólo en la plenitud natural, sino en la idea de que todo surge de la plenitud de bondad del Creador.

Este último libro también muestra indicios de un objetivo más específicamente

“episcopal”, aunque es difícil hacer resaltar el punto lo suficientemente sin que parezca pecarse de excesiva insistencia. Lo que tenemos en mentes es la problemática de la administración eclesiástica. Comparada con obras tales como el *De officiis* de Cicerón, o 123

su correlato cristianizado, *De officiis ministrorum* de Ambrosio, la preocupación con asuntos administrativos es leve. Sin embargo, pasaríamos por alto un importante hilo de motivación si no la mencionáramos.

El relieve de Agustín mismo en la cuestión de principios tal vez nos dé la mejor orientación. Desde este punto de vista, la mejor manera de acercarse al contenido de este libro final es por analogía: al igual que la sección narrativa de las *Confesiones* terminó con lo que decidimos llamar “El libro de Mónica”, así esta sección episcopal termina con lo que podríamos llamar “El libro del Espíritu Santo”.

Pero decir esto significa recordar de inmediato que el tema del Espíritu consta de muchos hilos. Así, al acercarnos al final, hay incrementada insistencia en el tema del descanso. Y en cuanto la tercera persona de la Trinidad es igualable al amor, la idea de Agustín de descansar en el Espíritu Santo será igualable a la idea de descanso en el amor familiar absoluto (*caritas* o *agape*, a distinción de *amor* o *eros*, aunque Agustín no traza esta diferenciación explícitamente). Aquí estaría el área de motivación que concuerda más directamente con la idea de “adherirse”. (Cerca del final del capítulo XX-XI, Agustín también usa una variación de la noción predestinativa de que el hombre no puede volverse hacia Dios a no ser que Dios antes se haya vuelto hacia el hombre: siguiendo a San Pablo [Romanos 5:5], dice que amamos a Dios por el amor que “ha sido difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo”.)

De modo similar, la idea del Espíritu también influye directamente sobre las Escrituras. Así, la declaración (XIII, IV) de que el Espíritu de Dios se dice reposar en los seres que Dios ha hecho reposar en él, introduce un principio de con-

vertibilidad que dice en efecto que interpretamos las cosas en el Espíritu de Dios cuando las interpretamos bíblicamente. Y puesto que el anterior “mercader de palabras” ya ha declarado (XI, II) que su oficio ahora ha de ser el de “predicar” la palabra (*praedicare Verbum*), la idea de ver las cosas en términos de las Escrituras pasa a unirse a la idea de verlas en términos de la Iglesia (y aquí caerían los puntos de vista sobre la ordenación y la dedicación que mejor concordasen con la organización eclesiástica).

En esta coyuntura hay otra especie de “comienzo” (XIII, XXIII, al derivar Agustín del Espíritu de Dios aquel orden eclesiástico por el cual algunos están “espiritualmente sometidos” (*spiritualiter subduntur*) a los que “preceden espiritualmente” (*spiritualiter praesunt*). La obediencia humilde que se aprende como seguidor se ha convertido más bien en la obediencia humilde que uno enseña como guía. Y mientras que el asunto de los “dones” obviamente tiene una conexión directa con problemas fiscales (los costos de administración), este tema también puede ser derivado de pensamientos sobre el Espíritu Santo, puesto que en la doctrina cristiana el Espíritu Santo está preeminentemente relacionado con la idea de un don. (Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Prima Q.

38, Art. 2: *Donum est proprium nomen Spiritus sancti*; o véase *Confesiones*, XIII, IX: 124

“En ese don tuyo descansamos”.) El elemento terminológico se vuelve claro cuando siguiendo a Pablo (XIII, XXVI), subraya la diferencia entre meramente dar y dar *en nombre de* (un profeta, un hombre justo, o un discípulo).

Ver la naturaleza en el espíritu de las Escrituras es evitar totalmente esa especie de historia natural que Agustín hubiera clasificado como “curiosidad”. Su enfoque conduce fácilmente a interpretaciones *alegóricas* de palabras para fenómenos naturales, v.gr., interpretar la luz como iluminación (y por ende como fe: XII), o los peces y ballenas como representaciones de milagros. Es un modo de pensar al cual la logolo-

gía es siempre propensa, aunque con cierta esquivéz. En particular, la logología atribuiría mucha importancia al capítulo XV de Agustín, sobre el “firmamento de autoridad”, ya que forma un perfecto puente terminológico que vincula ideas del cielo, las Escrituras y el mando eclesiástico.

El aspecto puramente metodológico del hincapié de este libro en el Espíritu alcanza una formulación notable en el capítulo XXIV. Aquí, al considerar la diferencia entre interpretaciones literales y figuradas, Agustín dice que lo que el cuerpo expresa de muchos modos puede ser comprendido por la mente de una sola manera, o lo que el cuerpo indica de un solo modo puede ser entendido por la mente de muchas maneras. O

más brevemente: una sola cosa puede ser expresada de muchas maneras, o un solo enunciado puede ser entendido de muchas maneras. O también: podemos decir algo de muchas maneras y entenderlo de un solo modo, o podemos entender de muchos modos lo que se ha dicho oscuramente de uno solo.

Desde el punto de vista del análisis textual en general, aquí se podría interpretar a Agustín como alineándose con la proposición de que una sola idea puede ser transmitida por varias imágenes, o una imagen puede resumir varias ideas. Agustín usa su fórmula en relación con las referencias del Génesis a la fecundidad y multiplicación de especies.

Quiere interpretar estas referencias figuradamente, como símbolos de la multiplicación de cosas buenas en general, y propone incluir dentro de la clasificación de “generaciones humanas” varios pensamientos desarrollados por la fertilidad de la razón. Primariamente, tales observaciones parecerían alinearse con las nociones de “hijos espirituales” que había mencionado en conexión con su conversión al final del libro VIII. Pero tras de eso se esconde también la posibilidad de una asociación etimológica de ideas que vinculan la palabra para la clasificación lógica, “género”, con la palabra para la progeñe biológica,

“generación”. Esta preocupación con las *familias* de conceptos envolvería últimamente otra variante de la relación sutil y evasiva entre las terminologías lógicas y las temporales.

XVII. *Conversión de una palabra*

En virtud de su peso, un cuerpo tiende a ocupar su lugar propio. El peso no va sólo 125

hacia abajo, sino a su lugar propio. El fuego tiende hacia arriba, la piedra hacia abajo: son llevados por su peso, van a su lugar. El aceite derramado debajo del agua se levanta sobre el agua; el agua derramada sobre el aceite se sumerge debajo del aceite: son llevados por su peso, van a su lugar. Si no están en su lugar, los seres están sin descanso; cuando lo están, reposan. Mi peso es mi amor, por él soy conducido a donde lo soy. Por tu merced somos inflamados (*accendimur*) y elevados. Nos turnamos ardientes y avanzamos. Ascendemos (*ascendimus*) y cantamos el canto de los peldaños.

Se podría dedicar mucho tiempo al estudio de este pasaje, en el cual Agustín adapta a sus fines teológicos la noción jerárquica de Aristóteles de que todo en la naturaleza busca su nivel propio. Despierta nuestro interés particularmente desde el punto de vista logológico, debido a la fórmula que iguala “peso” y “amor” (*pondus meum, amor meus*).

Esta declaración de motivos casi epigramática sugiere claramente que debemos añadir *pondus* a la lista de palabras que merecen atención especial.

Unas cuantas líneas antes Agustín había dicho: “En ese don tuyo descansamos”, y

“nuestro descanso es nuestro lugar”. Luego desarrolla el pensamiento de que el descanso en el Espíritu es igualable con la colocación en el orden universal. La expresión “canto de los peldaños”, tomada de los Salmos, sirve para sugerir los peldaños de una escalera más bien que el significado original de etapas en un recorrido, y así sirve para introducir más di-

rectamente connotaciones de jerarquía en este concepto de colocación reposada.

(Recuérdese también, en la página 145, la distinción entre la eternidad que nos atrae y los intereses temporales que nos retienen.)

Hablar de ser “llevado hacia lo alto” podría conducirnos de vuelta a sus preocupaciones del capítulo vi, donde hay ocho ejemplos de la expresión “llevados por encima” (*superferri*) en nueve líneas. Su concepto del Espíritu como “llevado por encima de las aguas”, y del alma como “atravesando las aguas que son sin sustancia”

para llegar al reposo en el Espíritu, conduce por transiciones a las líneas que hemos citado sobre la colocación por el peso del amor.

Pero nuestro interés primario aquí está en la palabra *pondus* en sí. Porque si le seguimos la pista en los varios contextos en que aparece a través de la obra, encontramos que en este contexto en particular sufre una conversión propia. Pero antes de continuar, al revisar nuestras anotaciones anteriores, encontramos lo siguiente: Sorprendentemente, los elementos de esta expresión final aparecen en un pasaje (IV, XIV) en que Agustín está discutiendo los libros sobre estética que había escrito en sus primeros años en Cartago. Aquí se refiere a los “pesos” (*pondera*) de “estimaciones varias y contrapuestas” que se “distribuyen en un alma”. (Nótese, incidentalmente, que la palabra usada aquí para “varias”, *diversorum*, es un miembro del grupo *vert.*) También 126

es notable que sólo unos cuantos párrafos antes (IV, XII) había hablado de “bajar para subir”, y de caer para subir “contra” Dios. Así, al discutir la belleza en términos de lo conveniente, ya tenía los varios elementos que podrían ser reunidos tal como finalmente los reunió en XIII, IX.

En IV, XV, se hunde con el peso de su soberbia (*pondere superbiae meae*).

V, IV. Cita una referencia del Libro de Sabiduría, en que Dios dispone todas las cosas en número, peso y medida (*in mensura et numero et pondere*).

VII, XVII. Habla de ser arrancado de Dios por su propia pesadumbre (*deripiebar abs te pondere meo*). Aquí se refería al peso de los hábitos carnales.

VIII, VI. Gime bajo el peso de sus negocios mundanos.

(Como un aparte, podríamos notar IX, II, donde está subiéndolo del valle de lágrimas, cantando el cántico de los peldaños. De modo similar, en X, VIII hay una referencia a “ascendiendo por grados” *gradibus ascendens*).

X, XL. Habiendo terminado su catálogo de tentaciones sensoriales, intelectuales y espirituales, habla de caídas debidas al “peso de sus miserias” (*aerumnosis ponderibus*).

Y hasta en XIII, VII, hay una referencia al peso de la concupiscencia (*pondere cupiditatis*). Esto aparece inmediatamente después de las líneas que relacionan el amor (*caritas*) con el Espíritu Santo. [22](#)

Por supuesto, si consideramos algunas de las formas que la misma raíz toma como verbo, se pierde el contraste. He aquí un área sobrepuesta, que oscurece la distinción entre los pesos que oprimen y el “peso de amor” que puede ascender.

Por ejemplo, hay las referencias al suspenso de Agustín justamente antes de su conversión: los verbos *uspendebat* y *pendebam* en VIII, XI. (Recuérdese que el momento crítico en el jardín ocurre en XII.) En VI, IV, dice que, al aprender de Ambrosio el modo de interpretar figuradamente algunos textos bíblicos, empezaba a asentir, pero que aún se resistía, en un suspenso (*suspendio*) que en efecto lo mataba. Hay un ejemplo cargado de fatalismo en IX, X, que abre con el ablativo absoluto: *impendente autem die* (inminente el día, en que su madre iba a morir). Éste es el capítulo que describe su conversación extasiada sobre el silencio de la eternidad.

En su primera y más sencilla forma, el verbo figura (I, VI-II) cuando Agustín está especulando sobre la manera en que

había aprendido el lenguaje mientras dependía (*pendens*) de la autoridad de sus padres y la aprobación de los adultos. Nos preguntamos si hay justificación en compararlo con un pasaje (XIII, II) que se refiere a que las cosas dependen (*pendent*) del Verbo de Dios. En VIII, vi, la idea de lo inminente es presentada favorablemente, cuando habla de consagrar (*impendere*) mucha dedicación a las obras que tratan de conversión y monasticismo.

Sólo hemos señalado una pequeña fracción de nuestras anotaciones de pasajes que contienen formas verbales de esta palabra tan cargada de fatalismo. Y aun éstas 127

estropean en cierto grado la simetría de nuestra tesis, ya que en estas formas la palabra es “convertida” antes de llegar a ese pasaje notable en XIII, IX. Pero en cuanto a las formas substantivas, si faltan algunas referencias, la omisión se debe sólo a la inadvertencia. Y la noción que tenemos presente referente a este pasaje es que de repente la palabra “peso” debió haber transmitido a Agustín más bien el sentido de *ligereza*, algo así como si una piedra se levantase contra la gravedad. Esto se logra por adaptar la metáfora tradicional del amor como una llama que asciende. Y el parecido entre encender y ascender se vuelve aún más estrecho por la similitud de los dos verbos: *accendimur*, *ascendimus*.

XVIII. Conclusión

Cuando iniciamos este análisis de las *Confesiones*, teníamos en mientes sólo esto: 1) La transformación de Agustín, de maestro de retórica pagana en obispo cristiano, debe proporcionar un punto focal de estudio referente a nuestra preocupación por la posible relación entre términos para “Dios” y términos para lenguaje. 2) El hincapié en *conversión*, en contraste con el capítulo sobre perversidad, probablemente resultaría en que los términos de la “familia *vert*” merecieran una observación particular, y podría establecer un buen fundamento para comparar (aunque de modo contrastante) los motivos de delincuencia y dedicación religiosa. 3) Desde el punto de vista de la forma, se debe considerar que todo

conduce hacia el momento crítico de la conversión en el jardín, y luego parte de ese momento. 4) Hay una notable diferencia entre el método narrativo de los primeros nueve libros y la estructura dialéctica de los últimos cuatro. 5) Esta diferencia señala dos modos de colocación, y éstos podrían ser estudiados más directamente por un análisis “logológico” del mismo texto del Génesis que Agustín analiza teológicamente.

A medida que procedíamos, estos planes llegaron a transformarse en cierto aspecto importante. Empezamos a ver que el fuerte hincapié trinitario en el pensar de Agustín tenía un efecto radical sobre su conversión, al determinar la naturaleza de ésta como forma. En particular, el hilo de motivación más directamente relacionado con la Palabra (en Platón) parecía ser cualitativamente diferente del hilo de motivación más directamente relacionado con el Espíritu Santo. El primero pertenecía a la categoría del

“intelecto”, el otro a la de “amor” o “voluntad”.

Sin embargo, esta alineación sencilla se complicó por el hecho de que, una vez que la idea del Verbo como mediador, en el sentido platónico de un vínculo entre dominios diferentes, llegó a fundirse con la idea de mediador como sacrificio voluntario, entonces el ingrediente de amor (o voluntad) también imbuyó el Verbo de su naturaleza. Agustín trata este punto explícitamente (XIII, XI) al observar que ser, saber y querer son 128

inseparables. (Y a la luz del papel importante que atribuye a la memoria en el libro X de las *Confesiones*, es interesante notar que en *De Trinitate*, IV, XXI, al discutir cómo Padre, Hijo y Espíritu Santo son inseparables, a pesar de que él los separa al hacer referencia a ellos, nota a continuación que lo mismo es verdad en cuanto a “memoria, intelecto y voluntad”.)

Nosotros procedemos basándonos en la suposición de que, cualquiera que sea la significación teológica que pudiera atribuirse a tales analogías, tal vez indican distinciones en el do-

minio puramente empírico de los motivos. Es decir, donde Agustín atribuye una naturaleza ternaria a Dios, sin afirmar ni negar su posición teológicamente, podríamos considerar, desde el punto de vista puramente empírico, que ello indica que Agustín tenía dentro de sí mismo un sentido de triple motivación. En breve, “Dios” representaría una especie de motivo que él relacionaba con ser (que a su vez igualaba con *memoria*), unido a la especie de motivo que asociaba con el intelecto (sabiduría, el Verbo), y unido además a los tipos de motivo que relacionaba con amor (voluntad); y el correlato psicológico de este trinitarianismo teológico implicaría una reacción “ternaria” por parte de él mismo (en cuanto que su propia personalidad podría ser concebida como “hecho a la imagen de” su idea de Dios).

Se podría esperar que semejante economía psíquica operase aproximadamente de la siguiente manera:

1) Empezando con la idea de su identidad individual (que a su vez dependía de la especie de continuidad hecha posible por la memoria), conceptuaba a esta identidad como fundada en una “totalidad” comprensiva reducible en última instancia a términos de *potestas*. Esta *potestas* combinaría las ideas de poder natural y autoridad personal. La idea de la relación de Dios con el poder natural correspondería a la idea del “yo” como cuerpo. Y la idea de Dios como una autoridad superpersonal correspondería a la idea del yo como entidad individual que usa símbolos (Dios sería un “Padre” absoluto, para concordar con el concepto de Agustín de su propia identidad como un “hijo”).

2) El elemento terminológico en sí podría aquí ser considerado como la Palabra absoluta, el Logos, análogo a su propio uso empírico de palabras. Sería “derivado” (y así podría decirse que es “generado” como un Hijo es generado por un Padre) en el sentido de que “primero” tiene que haber un ser para que ese ser sea *conocido*. Pero este

“comienzo” no necesariamente tiene que ser concebido puramente en términos de una sucesión *temporal*. Porque

hay un sentido en que *ser* y *ser conocido* son uno, como en el caso de Berkeley, que iguala *esse* con *percipi*. Por ejemplo, si el color existe sólo porque nuestros sentidos están contruidos de tal manera que experimentamos ciertas vibraciones en términos de color, entonces la “existencia” del color es idéntica a nuestra

“percepción” de él. Logológicamente, “Padre” está relacionado con “Hijo” como un *árbol* está relacionado con la *palabra* “árbol” —empero, su identidad como árbol 129

precisamente no reside tan sólo en la cosa en sí, sino también en el nombre que le asignamos—. De manera que, en este sentido, su identidad (como un árbol precisamente y nada más) requiere de la cosa y de su nombre “simultáneamente”. Tal Logos sería un principio por derecho propio, en el sentido de que de su prototipo se deriva el universo del raciocinio, con las varias distinciones, clasificaciones, negaciones, etc., que un tal dominio encierra.

2a) Se puede pensar en el Verbo como mediador, en el sentido de que se interpone entre la naturaleza de uno como cuerpo individual y las ideas de uno sobre el fundamento último de ese cuerpo. Esta mediación sería “creadora” en el sentido de que a ella se debe el modo de cada persona individual de “oír” lo que le dicen los demás, y el desarrollo de su propio conjunto de creencias. Pero aún faltaría el otro lado de la mediación: o sea, la idea del mediador como víctima curativa.

3) Pero se encuentra que nuestros conceptos de potestas, como son desarrollados por la “intelección” del principio verbal (o de símbolos en general), envuelven problemas de “voluntad”. Desde el punto de vista de la identidad trinitaria sobrenatural, no existe tal problema de “voluntad”. En cuanto la cosa y su nombre corresponden en esa misma correspondencia existe esa especie de comunicación (más correctamente “comuni3n”) que da a entender el “Esp3ritu Santo” (como un t3rmino que “procede” de *ambos*,

“Padre” e “Hijo”). Es el nombre para el principio de identidad entre la cosa y el nombre.

Y el término *personal* para la correspondencia perfecta entre lo nombrado y su nombre (*nominatum* y *nomen*) sería “amor”.

Empero, el análogo empírico de este “amor” absoluto es *voluntad* (es decir, deseo, apetencia). Y en cuanto los recursos empíricos de la palabra nos permiten construir estructuras doctrinales que en varios grados nos ponen en desacuerdo con nosotros mismos, el principio de amor perfecto tiene como análogo empírico una condición de amores contradictorios (“deseos” encontrados). En el caso de Agustín, este conflicto se redujo primariamente, aunque no totalmente, a términos de apetito sexual (un hincapié especial que él también justificó en parte por su observación lingüística de que, aunque hay muchas “concupiscencias”, si no especificamos el objeto de la concupiscencia, suponemos que ese objeto es sexual).

Era un problema que, proviniendo de las continuidades de la memoria, y moldeado como problema por consideraciones doctrinales (ellas mismas arraigadas en el uso de símbolos), fue “resuelto” mediante los recursos del uso de símbolos. Este cambio ocurrió cuando Agustín sustituyó la corporalidad de sus amantes por una lealtad a la figura maternal de la continencia, concebida según las normas de las doctrinas a las cuales se iba a consagrar.

Sin embargo, esta sustitución, hecha posible por los recursos de lo verbal (o del uso de símbolos en general), dejó sin resolver ciertos problemas concomitantes. Sabemos por 130

su propio testimonio, por ejemplo, que sus sueños no fueron convertidos. En este sentido, el esfuerzo por controlar el apetito (según los ideales de *wollen sollen*) hacía aún de él una víctima de culpabilidad. Y el Verbo absorbió este “victimaje” por medio de volverse mediador en el sentido catártico. En el papel de sacrificio *voluntario* (un sacrificio hecho por *amor*), la segunda persona llegó así a ser infundida con el

motivo de la tercera persona (el término análogo a la voluntad o apetencia, con los problemas correspondientes). De modo similar, al igual que el Espíritu Santo está preeminentemente identificado con la idea de un “don”, así el Hijo sacrificador se vuelve un don *mandado* por Dios

Por este arreglo, el mundo es “cristianizado” en tres áreas estratégicas. La *emergencia* de “tiempo” de la “eternidad” ocurre a través del Verbo como creador; la comunicación *actual* entre “tiempo” y “eternidad” es mantenida por el Verbo como mediador (en el papel del Logos como “hombre-Dios”); y el *regreso* de “tiempo” a

“eternidad” se logra a través del hombre-Dios mediador en el papel de víctima sacrificada, cuyos frutos de sacrificio comparte el creyente por creer en las enseñanzas del Verbo, tal como son repartidas por las palabras de las Escrituras y de los clérigos.

Sin embargo, el principio de “victimaje” no está limitado a la idea de una víctima absoluta. Hay también la relación con enemigos teológicos y con personas como sus amantes, que constituían para Agustín objetos de tentación. Así, justamente antes del capítulo en que ocurre el cambio notable, y con todos los elementos de su motivación tomando su forma trinitaria final, hay su arrebató de ira contra los maniqueos, arrebató que probablemente debe ser interpretado también como si trajera de por medio la implicada “disolución” de sus amantes (al negar la realidad del mal reduciendo la teoría maniquea al absurdo).

El esfuerzo de desenredar los hilos está complicado aquí por una especie de

“trinitarianismo” dentro de la terminología misma del libro. Porque aunque, en cierto sentido, la conversión ocurre en el libro VIII, hay otro sentido en que ya se ha efectuado en las primeras palabras de la introducción evocadora. Por ejemplo, en cuanto la alabanza equivale al amor, y el amor equivale al Espíritu Santo, entonces el principio del Espíritu

está implícito en el tema de la alabanza. De modo similar, aunque el tema del

“conocimiento” anunciado a principios del libro X caería primariamente bajo el encabezado de la Palabra, la búsqueda acarrea el ingreso en la “Memoria”, que es análoga al Padre en la triada memoria-intelecto-voluntad, e implica el tema del Espíritu de maneras que ya hemos señalado. En este sentido, hay una identidad cíclica “eterna e incambiabilmente presente” en cada página de tanto la sección narrativa como el desarrollo “episcopal” posterior. De manera que, aun cuando tratamos de analizar las transformaciones de la obra “en el tiempo”, hay una constante de motivación que imbuye la totalidad.

131

Aquí es concebible aún otra especie de “predestinación”, en cuanto a la vida misma de Agustín. Si uno ha de desarrollarse de cierta manera, es comprensible que la lógica de este último desarrollo se manifestara, por más indirectamente que fuera, en etapas muy tempranas, como el modo peculiar de uno de asimilar experiencias. Porque las cosas que nos suceden no obtienen su identidad de sí mismas, sino que también reflejan el modo como las confrontamos. En este respecto, se puede decir que Agustín había asimilado sus experiencias anteriores de una manera que ya “contenía explícitamente” en ella su conversión, la cual constituiría la debida “inferencia” o “conclusión lógica” de sus tendencias. Lo más que nos podemos acercar a vislumbrar este tipo de “predestinación”

es en su narración del robo, que cometió aparentemente con una especie de corrupción exigentemente “concienzuda”, un “espíritu” que a fin de cuentas maduraría en un nuevo concepto de espíritu.

En cuanto a nuestra preocupación con términos clave (y con tales posibles parientes etimológicos como el grupo *vert*, el conjunto *pondus*, el in de lugar y de negación, la variedad de palabras relacionadas con la “extensión” del tiempo, y va-

riantes de las palabras para búsqueda e interrogación, que corren como una idea fija a través del texto), nuestro análisis empieza con la especie de documentación que hace que nuestras observaciones sean lo más irrefutables posible. Pero al mismo tiempo, este tipo de estudio apunta, de modo experimental, hacia un aspecto del lenguaje que en gran parte aún ha eludido el análisis, o sea, la búsqueda de la manera posible de reducir la terminología de un escritor a unos cuantos “diseños” básicos, que pudiesen ser interpretados como “nombres de clasificación” para muchos términos que en la superficie no pertenecen a esos encabezados.

Respecto a la terminología de Agustín en particular, nuestra noción general es que a través de sus observaciones sobre *continentia*, imbuye al Espíritu Santo un hilo de motivos fuertemente maternales. Esto incluiría, por un lado, el tipo de reacciones que los escritores posteriores tenderían a expresar más bien con referencias a la Virgen, y el tipo de reacciones que en sus relaciones personales parecerían estar más directamente asociadas a Mónica. Los términos que para nosotros tienen especial significación respecto al hilo maternal son: *continentia*, *attingere*, *inhaerere*, *requies*, *modica*, *casta*, *dignitas*, *sinus*, *memoria*, el cielo del cielo, la ciudad celestial de paz, la eternidad y las varias palabras con connotaciones de alimentos o abundancia, tales como manantial de Dios, leche de Dios, *ubertas*, *plenitudo*, *sapientia* y *primitiae Spiritus*. La “risa” en las *Confesiones* es un término peyorativo (usado en el sentido de “irrisión” excepto en tres lugares en donde envuelve la relación madre-hijo).

Aunque aceptamos que la teología tiene sus comienzos en la religión, también suponemos que hay una importante relación, parte por parte, entre el crecimiento de una teología compleja y el alto desarrollo de instituciones sociales. En este sentido, la teología 132

agustiniana sería tanto una expresión del Imperio romano como lo es de la relación “yo-tú” entre el hombre y Dios.

Siendo lo que son los recursos de la dialéctica, es posible establecer una buena defensa de ambas tesis, ya sea que la ciencia moderna creció fuera de las creencias teológicas, o que la ciencia moderna es sólo traducción de la teología a un correlato secular. La elección de una entre las dos tesis dependerá en gran parte de la importancia relativa que sea atribuida a la experimentación y a la explicación racional en el desarrollo de la ciencia moderna —en el que el dinero también desempeñó un papel importante—, su naturaleza como un dispositivo de “rendir cuentas”, contribuyente a facilitar el intercambio y también a la justificación de los motivos de intercambio.

Un cálculo logológico nos inclina más bien hacia la búsqueda de *continuidades* en el desarrollo que partió de la teología occidental hacia el orden de contabilidad y tecnología modernas, particularmente puesto que tal cálculo nos ayuda a estar siempre alertas en cuanto al papel del *simbolismo* como genio de motivación de la empresa secular. De otra forma, nuestro mundo parece demasiado puramente “pragmático” y, mientras que sus recién acelerados sueños de poder ilimitado e imperios interplanetarios se vuelven muy difíciles de distinguir de la paranoia, haríamos mejor en buscar motivaciones puramente simbólicas, a pesar de la innegable realidad material y el poder de las máquinas del tecnólogo.

En cuanto la “tecnología” es una “religión” (y sí lo es, en el grado en que la tecnología es vista como un bien intrínseco y su suposición básica e inexpressada es:

“mayor es la tecnología, más alta es la cultura”), haríamos mejor en favorecer un cálculo que nos mantenga siempre conscientes de la posible relación de la tecnología con las vastas catedrales de motivación de la teología, en particular tales como las de Agustín, en las que se tratan tan incansablemente los problemas de las palabras y el Verbo.

133

134

1 En *De Dono Perseverantiae*, Agustín cita Salmos 8:3, “Por la boca de los niños y de los que maman has perfeccionado alabanzas”. Esto sugiere otra dimensión de motivación, igualando sorprendentemente la alabanza a la infancia.

2 Donde verbo y pronombre aparecen juntos, la combinación se cuenta como un solo ejemplo. Así, *ego* solo, o *ego sum*, o *sum* solo, serían considerados cada uno como una sola incidencia. A veces “Dios” o “Señor” está gramaticalmente en tercera persona aunque retóricamente tiene la fuerza de la segunda persona.

3 En el primer párrafo del libro XII, Agustín cita la versión bíblica de esta oración. Ahí sus transformaciones no serían apropiadas, puesto que la oración no se usa como final. También, incluir la referencia anterior, en la versión de la Vulgata, permite que la transformación final funcione como una variación sobre un solo tema.

4 Doctrinalmente, por supuesto, Agustín construyó su teoría de la gracia, el libre albedrío y la predestinación sobre fuentes bíblicas, en particular las Epístolas de Pablo, cuyas enseñanzas ayudaron mucho a transformar la cristiandad de una simple religión evangélica en el tipo de organización lo mejor adaptada a las condiciones romanas de imperio. Podemos notar cómo la actitud general de Mónica sobre el tema de la intervención divina en los asuntos de la humanidad coincide con las complicadas teorías teológicas de Agustín, pero no hay indicaciones de que ella misma estuviera versada en tales conocimientos. Aunque la actitud puede ser vinculada a ella, el desarrollo intelectual de sus doctrinas parece haber sido parte de la larga “inquisición” iniciada por él, en conexión con especulaciones en su mayor parte fuera de la órbita de la cristiandad (excepto en cuanto la cristiandad, bajo la influencia de pensadores como Agustín, adaptara posteriormente tal pensar a sus propios fines).

5 El autor podría hacer aquí una confesión “logológica”. Se inclina hacia la noción de que el adjetivo para

“modesta” (*modica*) es el nombre retruécano para “Mónica”. Y el nombre similarmente enigmático para sí mismo sería la palabra para “estrecho” o “angosto”: *angustus*. Los nombres relacionados con su periodo estético o con el maniqueísmo serían los escondites más relevantes para los nombres de sus “juguetes”, o la palabra *nugae* en sí es una posibilidad. Notamos todo esto sólo para indicar cómo ciertas expresiones de un autor podrían tener

“personalidades” casi imposibles de detectar y aún más difíciles de comprobar. Pero la probabilidad es que tales

“enigmas” sí figuren como un hilo en la terminología de un autor.

6 En *La Ciudad de Dios* (XIV, xvi) Agustín nota que, aunque la concupiscencia puede tener muchos objetos, si no se menciona ninguno usualmente suponemos que la concupiscencia es sexual.

7 En el diálogo con su hijo “Sobre el maestro”, según Agustín, Adeodato nota que la palabra para “cieno”, *caenum*, puede convertirse en “cielo”, *caelum*, con cambiar una sola letra. (Nótese también que el *ae* de estas dos palabras a veces se cambia a *oe*.) La idea de “imitación” en el sentido de parodia o reducción al absurdo tal vez pudiese ser tratada como correlato “grandioso” de la preocupación de Adeodato con esta diferencia leve, que sin embargo importa mucho.

8 “Fornicación” es su palabra para cualquier interés no motivado directamente en términos de Dios como motivo total. Así en el diagrama que acompaña nuestro próximo capítulo, esta sonora palabra “técnica” será comparada con “mortificación”, el término para “matar” todas estas tendencias desordenadas.

9 Tal vez se pregunte por qué hemos gastado tanto tiempo y esfuerzo para enfocar el tema de la *conversión* en términos de *perversidad*. La respuesta es: primero, el diseño es sugerido por el contraste explícito que hace el mismo Agustín entre estas dos formas de “viraje”; segundo, estamos convencidos

dos de que muchas formas de conducta criminal podrían ser mejor analizadas si se considerasen como *religiosidad perversa*, mientras que las formas ordinarias de devoción tal vez se pudiesen analizar mejor como una forma de sociabilidad muy lejana a los rigores exigentes de ya sea la conversión o la perversidad. En nuestro primer libro, *Counter-Statement*, en un ensayo sobre Thomas Mann y André Gide, consideramos los aspectos en que la “rectitud” y la “corrupción” se pueden tratar como *Wechselbegriff* e y no hemos encontrado ninguna razón para abandonar esa línea de pensamiento. El próximo capítulo considerará sistemáticamente las razones “logológicas” por las cuales la culpa es intrínseca a la naturaleza del “Orden”.

10 *Age, domine, fac, excita et revoca nos, accende et rape, fragra, dulcesce: amemus, curramus*. Parece que 135

se podría sacar algo del hecho de que las últimas dos palabras en efecto igualan “amor” y “correr”. Hay un pasaje afín en una carta de Jerónimo, el traductor principal de la Vulgata. Jerónimo está contrastando fantasías de sí mismo rodeado de bailarinas (*choris intereram puellarum*) con visiones curativas de encontrarse entre huestes de ángeles (*videbar mihi interesse agminibus angelorum*). Imagina a los ángeles cantando una estrofa del Cantar de Salomón: “son tus ungüentos agradables al olfato, arrástranos tras de ti, corramos”. También hay un proverbio latino, *currentem instigare*, “impulsar a alguien que ya está ansioso”, y hay la famosa línea de Ovidio, citada en *Doctor Faustus de Marlowe*, en que el amante exhorta a los “corceles de la noche” a correr *lente, lente*. En resumen, estamos acercándonos a un cambio crítico en las ideas de Agustín sobre la apetencia, con transformaciones correspondientes de la naturaleza de su “voluntad”.

“Corramos”, es decir, “actuemos”. Es decir, “motivémonos”, y en términos de un motivo ahora definitivamente emergente. Otra vez, podríamos recordar en el *Retrato* de Joyce, con su notable transformación efectuada en el cuarto capítulo, cuando Stephen contempla a la muchacha que parece ave del

mar, la que representa enigmáticamente su nueva vocación, su viraje del Verbo hacia las palabras: “¡Dios del cielo!, exclamó el alma de Stephen, en un estallido de pagana alegría. Se apartó súbitamente de ella y echó a andar playa adelante.

Tenía las mejillas encendidas; el cuerpo, como una brasa; le temblaban los miembros. Y avanzó adelante, adelante, adelante, playa afuera...” Unas cuantas líneas después nos dice Joyce que la marea comenzaba a subir.

[11](#) En IV, XII, habló de Cristo como habiendo “partido” (*abscessit*) del mundo, aunque al mismo tiempo sin haber partido.

[12](#) Esta distinción debe ser recordada al llegar a nuestro capítulo XVII, “Conversión de una palabra”.

[13](#) Los pelagianos serían sus oponentes del otro lado de su oposición a los maniqueos. Los maniqueos habían dado demasiada importancia al mal, al tratarlo como sustancia o principio en lugar de una carencia, o “eclipse”.

Los pelagianos, por el otro lado, hacían tan poco caso de la doctrina del “pecado original” que el papel mediador de Cristo en el proceso de redención era menospreciado. Esta posición, en efecto, amenazaba el gran hincapié en una iglesia *cristiana*. Los donatistas a su vez amenazaban a la Iglesia por sus excesivas demandas de virtud *personal* en los clérigos. La eficacia de los oficios eclesiásticos tenía que ser proclamada por derecho propio. Aun si son desempeñados por pecadores, los oficios tienen que ser efectivos si son desempeñados debidamente; la eficacia reside en el rito en sí, *ex opere operato*. La posición de Agustín sería análoga a la de un médico moderno que sostuviera que, si prescribiera la medicina correcta, tendría el efecto debido, sin importar que fuese él personalmente un criminal en otros aspectos de la vida.

Así, en resumen: del libro del Génesis, Agustín obtuvo la doctrina básica de que todas las cosas de la naturaleza son intrínsecamente buenas. De Pablo, fundador de la organización eclesiástica cristiana, obtuvo la insistencia en la corrup-

ción de la naturaleza humana como resultado de la caída de Adán, y de la correspondiente necesidad de Cristo como sacrificio redentor.

En adelante, podría luchar contra los maniqueos cuando se sintiera acosado por deseos contradictorios.

Podría luchar contra los pelagianos cuando su insistencia en la importancia de la voluntad individual amenazara con menospreciar el papel de Cristo como chivo expiatorio necesario y por consiguiente como eje central alrededor del cual sería organizada la doctrina cristiana. Podría luchar contra los donatistas cuando su insistencia en la virtud personal llegara al punto en que hiciese peligrar la Iglesia como organización de clérigos, cada uno de los cuales tenía flaquezas humanas.

Sin embargo, al subrayar demasiado su posición antidonatista, se sentiría amenazado por la conclusión (después apuntaba por los luteranos) de que “es imposible acatar los mandamientos”, y mientras que semejante posición podría tal vez ayudarle a recalcar la suma importancia del sacrificio de Cristo como antídoto divino de la depravación humana, a su vez tenía que ser combatida para que no diese demasiado peso al concepto maniqueo de que la naturaleza humana poseía intrínsecamente un principio maligno. Pero todas estas dificultades podrían en adelante ser dirigidas *hacia afuera*, en controversias con sectas rivales, más bien que sentir las como luchas interiores. Parece ser que tales guerras de palabras eran de esperarse, una vez que había resuelto el problema del “amor”, en términos del Verbo.

14 Éste es uno de los pasajes en que se nos antoja ver en *modica* un nombre disfrazado para Mónica.

136

15 Incidentalmente, en caso de que el lector encuentre difícil entender exactamente cómo un pasaje tan fuertemente parecido a un monólogo pudo haberse desarrollado por Agustín y su madre juntos, como indicaran sus palabras in-

troductorias “decíamos pues” (*dicebamus*); nótese que las palabras iniciales del siguiente párrafo tal vez den la respuesta. Son: “Decía yo cosas en este sentido” (*dicebam talia*), aunque sigue explicando que sus palabras sólo indican la sustancia de lo que “expresábamos” (*loqueremur*).

16 Si bien en este pasaje sin duda habría que traducir “consciencia”, véase al final de V, VI, donde se trata claramente de “conciencia”: *domine Deus meus, arbiter conscientiae meae*.

17 En II, VII, Agustín hace una distinción entre las cosas que hacía por su propia voluntad (*mea sponte*) y las cosas que no hizo como resultado de la dirección de Dios (*te duce*). Y en otro pasaje que ya hemos citado en otra conexión (V, XIII) da un nuevo giro a la idea, al decir que Dios lo conducía inconscientemente a Ambrosio para que Ambrosio lo condujera conscientemente a Dios.

Aunque no percibimos “conducir” o “seguir” como términos clave, no queremos explicar que no se encuentran. Sería necesaria una búsqueda adicional para aclarar esta cuestión. Al menos es obvio que, debido a la actitud de Agustín hacia la autoridad de la Biblia, se podrían encontrar muchas palabras que implican fuertemente la idea de “seguir” (que a su vez implica las calificaciones de liderato que pueda tener el seguidor).

Incidentalmente, un escritor para quien el término específico “seguir” (*sequi*) desempeña un papel notablemente estratégico es Spinoza, con su gran insistencia en la noción de las ideas que “se siguen lógicamente”

de otras. Sería interesante ver si se podría descubrir un hilo de motivos “infantiles” tras su alto grado de sutileza racional. También hay el hecho notable de que el hincapié de Spinoza en el concepto de secuencia lógica (de ahí su constante referencia al “*sequitur*”) contrasta tan conspicuamente con la insistencia de Agustín en la dirección de la autoridad bíblica.

[18](#) Véase pp. 187-188, donde se encuentra una referencia previa a “las primicias del espíritu”.

[19](#) Para evitar un posible malentendido, tal vez debamos notar que Agustín no hace esta distinción explícita entre “confesar” y “profesar”. La palabra “confesión” se usa para todos los fines, siendo aplicada hasta para

“confesar” la bondad de Dios.

[20](#) La palabra *fornax* es muy parecida en apariencia y sonido a *fornix* (una palabra que en Horacio y Juvenal significa “burdel” y de la cual se deriva la palabra *fornicatio*). Y aunque el lector tal vez piense que es una dudosa supererogación de nuestra parte el señalar la semejanza, al menos hay el hecho de que en la próxima oración Agustín repite la misma frase acerca de la continencia que había servido de introducción al tema de sus sueños ingobernables.

[21](#) Dialécticamente, el problema es reducible a lo siguiente: si hay dos distintos órdenes de términos, y el segundo se dice emergido del primero, ¿dónde se puede situar el término en que coinciden estos dos órdenes (el término que marcaría el *principium* del orden emergente)? En términos de narración y de personalidad, el cristianismo se propone resolver este problema dialéctico con la doctrina de un “hombre-Dios” como mediador entre los dos órdenes. Pero cuando este papel de mediador es visto más bien desde el otro lado, como el comienzo de la distinción entre los dos órdenes (el papel de la palabra creadora como el *principio* del tiempo), entonces la idea personal y narrativa de un hombre-Dios es remplazada por la idea estrictamente lógica de un *primer término*.

Y este término, que es *temporalmente* primero, sin embargo tiene que situarse fuera del orden de comienzos

“temporales”; de lo contrario no pertenecería al otro orden, o sea, al “eterno”.

[22](#) Una referencia como ésta, al “peso de la concupiscencia”, nos recuerda de paso que entre los significados latinos

de *pondus* hay una forma plural que en la usanza bíblica se traduce como “piedras”.

137

138

III. LOS PRIMEROS TRES CAPÍTULOS

DEL GÉNESIS

Bosquejo de la investigación

I. Sobre alianza y orden. Exposición general del proyecto, que es una meditación lingüística o “logológica” sobre los motivos de dominio. El Génesis expresa estos principios (o “inicios”) en términos de narración, a distinción de cómo son tratados *filosóficamente*; y estos dos estilos (“rectilíneo” y “cíclico”, respectivamente) se estudiarán en relación con el mito de la Creación y la Caída. Habrá gran insistencia en el motivo sacrificador intrínseco en la idea de gobernación
. 218-228

II. Ciclo tautológico de términos para “orden”. Un examen de la familia de términos implícitos en la idea de “orden”, enfocado en problemas relacionados con la motivación de la “voluntad”. Se establece una distinción entre un mero desapego del orden y una adhesión a algún orden rival
229-244

III. Alianza y “contraalianza” en el Leviatán de Hobbes. Se resume esta obra de Hobbes porque revela claramente el papel principal que la idea de alianza desempeña en la terminología bíblica de motivos, ilustra la manera en que principios de república pueden moldear nuestras ideas de “la naturaleza” y muestra el modo como la idea de una alianza está entrelazada con el principio de sacrificio (mortificación, “victimismo”).

... .. 244-250

IV. Principios de gobernación expresados en forma narrativa. El mito de la Creación y la Caída ahora es examinado desde el punto de vista de los motivos que resultan ser esenciales en la naturaleza del dominio. Este capítulo es un desarrollo

más amplio del capítulo I, realizado a la luz de los capítulos II y III. Los principios de clasificación son traducidos a términos de sucesión temporal y personalidad (que envuelven el lenguaje en general y el negativo en particular). La “muerte” como imagen del motivo sacrificador 251-258

V. *Recapitulación, sobre muerte y mortificación.* Repaso de nuestro punto sobre la progresión, de gobernación al culto de “mortificación”, conducente a la expresión *narrativa* de este sentido *moral* en términos de muerte *física*. La manera en que la idea de que la represión cargada de conciencia “se parece” a la muerte puede ser traducida narrativamente a un concepto de la muerte como “procedente del” pecado .

... .. 258-263

VI. *El principio narrativo en la formación de imágenes.* El estilo narrativo requiere, además de los términos para sucesión temporal y personalidad, del papel de 139

la imagen en la corporificación de principios. Por consiguiente, este capítulo trata de ciertas imágenes que no son tratadas en otra parte de nuestro ensayo, en relación con otros asuntos. El problema se complica por el hecho de que las imágenes pueden ser concebidas ya sea amplia o estrechamente 263-267

VII. *Dominio, culpabilidad, sacrificio.* La manera en que la idea de sacrificio, que es intrínseca a la culpabilidad de dominio, se transforma y “se perfecciona”.

Contraste entre el enfoque narrativo y el enfoque cíclico del principio sacrificador.

Cómo figura aquí la idea del “bien”, como una palabra para “objetivo” que también implica ideas del “mal” 267-275

VIII. *Comparación final de estilos cíclicos y rectilíneos.* Observaciones adicionales sobre la relación de los dos estilos. Variantes de modos en que los sinónimos pueden ser presentados de manera narrativa, como progresiones, Comentarios anteriores del autor sobre problemas similares. Importancia

de reversiones por las cuales la culpabilidad puede preceder al crimen, o la “cura” de culpabilidad puede intensificar la misma. El culto de consumo no constituye una solución. Reafirmación de nuestra noción de que el motivo sacrificador es intrínseco al orden 275-294

IX. *Epílogo logológico*. Extendida a la teoría del lenguaje en general, nuestra posición es aplicada a: la doctrina platónica del aprendizaje como recordar (*anamnesis*), su teoría de los arquetipos, la experiencia del *déjà vu*, la duplicación mítica, la eterna reaparición, y finalmente, el correlato logológico del concepto teológico de Dios como “puro acto” 294-300

X. *Posdata miscelánea*. a) Descripción retrospectiva del contenido de este ensayo. b) El bosquejo narrativo de John Bunyan de términos implícitos en la idea de

“salvación” contra “condenación”. c) Ejemplo más sencillo de reversibilidad. d) Caso especial en que el lugar que ocupa la “mortificación” en nuestro cuadro tiene que ser cambiado. e) El martirio como mortificación exhibida. f) “Predestinación”,

“presciencia”, “elección” y “reprobación” como traducciones narrativas de lo circular.

g) Pascal y los problemas de la circularidad. h) La “libertad” teológica y la

“necesidad” logológica. i) La poética de Aristóteles, y la representación (temporal) de carácter (esencia). j) Imágenes “sensoriales” y “míticas”. k) Justicia “pretaliónica” en la idea de comer “fruta prohibida”. l) Poema en que un ciclo de términos es desarrollado en forma cuasi narrativa. m) Caso conocido más sencillo de temporizar la esencia. n) *El Mito y culpa, crimen y castigo de la humanidad*, de Theodor Reik.

... 300-337

I. *Sobre alianza y orden*

140

El *Leviatán* de Hobbes sirve aquí muy bien a nuestros fines, con sólo que podamos llegar a descontar lo pendenciero de su “política cristiana”. Lo más importante del libro, para nuestros fines, es que nos vuelve agudamente conscientes de la insistencia bíblica en alianzas como motivos. Y queremos relacionar las ideas de creación, *alianza* y caída de tal manera que se vea lo inextricablemente que implica una a la otra, junto con ideas de sacrificio y redención.

Creación implica autoridad en el sentido de un originador, diseñador o autor de las cosas creadas.

Alianza implica autoridad en el sentido de poder, soberanía —la soberanía más alta o radical en el caso en que la alianza haya sido hecha por Dios—.

La posibilidad de una “caída” está implícita en la idea de alianza, puesto que la idea de alianza implica la posibilidad de ser violada. No hacemos alianzas con piedras o árboles o fuego; cosas así no pueden romper acuerdos o desafiar mandamientos, ya que no pueden ni entenderlos.

También, la posibilidad de una “caída” está implícita en la idea de creación, en cuanto la Creación fue una especie de “división”, puesto que estableció varias categorías de cosas que pudieran estar en pugna una contra otra, y que por consiguiente carecían de la simplicidad protoedénica de unidad absoluta. Coleridge (*Table Talk*, 1 de mayo de 1830) comenta al respecto: “Una Caída de alguna especie —la creación, por decirlo así, de lo no-absoluto— es el postulado fundamental de la historia moral del hombre. Sin esta hipótesis, el hombre es ininteligible; con ella, todo fenómeno es explicable. El misterio en sí es demasiado profundo para la percepción humana”.

Aunque esto puede ser un misterio teológicamente, su análogo logológico no es misterioso. Logológicamente, hay una “caída” desde un estado anterior de unidad cada vez que un solo término es fragmentado en dos o más términos, resultando “lo divisor”

de la “clasificación”, donde antes hubo una “visión de unidad perfecta”. En cuanto podría decirse que el título de un libro resume la naturaleza de ese libro, entonces la fragmentación del libro en partes, capítulos, párrafos, oraciones y palabras sería técnicamente una “caída” de la unidad edénica del título, o “término deiforme”

resumidor. Las *partes* del libro reducen su “idea” a “materia”. O, como dijo Coleridge (*Table Talk*, 15 de octubre de 1833): “La Trinidad es la Idea: la Encarnación, que implica la Caída, es el Hecho: la redención es la mesotesis de las dos — es decir, la Religión—”.

Probablemente Coleridge estaba pensando aquí en la “religión” en el sentido de *religare* (atar, unir, sujetar), y en este caso el análogo logológico de su teoría atañería a nuestro modo de unir las particularidades de una obra de acuerdo con el espíritu general señalado por su título unitario y unificador.

En términos de narración, hubo la Creación; luego vino la alianza “edénica” (que incluía la prohibición de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal); entonces la 141

Caída; y luego la alianza “adánica” (3:14-19), que comprendía castigos por la primera desobediencia de Adán. Pero aunque este orden es irreversible desde el punto de vista de la narración, hay un sentido en que podemos invertir el orden. Por ejemplo, podríamos

“empezar” con la idea de un castigo; luego podríamos observar que la idea de castigo implica la idea de alguna infracción que hiciera que el castigo fuese pertinente, y una infracción tal implica la necesidad de un conjunto de condiciones que la hagan posible. Y

en cuanto buscáramos un conjunto “inicial” de tales condiciones, ello implicaría la idea del tipo de creación que permitiese la desobediencia.

Además, en la idea de castigo podríamos discernir otro tipo de implicación. Puesto que el castigo es una especie de “pago” del mal cometido, podemos ver revoloteando alrededor de la idea de castigo la idea de redención. “Pagar” nuestra maldad por sufrir un castigo significa “redimirnos”, cancelar la deuda, rescatar o “recuperar”.

Después, puesto que la idea de un agente está implícita en la idea de un *acto*, podemos decir que en la idea de *redención* está implícita la idea de un *redentor* personal.

O, si la redención se concibe como una condición o situación (una “escena”), entonces se puede extraer la misma implicación pensando en el redentor como instrumento, o agente, que causa la condición. Y se notará que este paso incluye automáticamente la idea de una sustitución: la posibilidad de que un personaje sea redimido por el acto o intervención de otro.

La idea de tal sustitución, o vicaría, es paralela limpiamente, en un extremo de la serie, a una idea del otro extremo: la noción de que, al igual que un personaje puede redimir a otro por sufrir en su lugar, así un personaje puede imputar culpabilidad a otro por pecar en su lugar. Esto sería verdad en cuanto a la lógica de San Pablo, según la cual la desobediencia de Adán representa una culpabilidad en todo hombre respecto a alianzas (“en la caída de Adán, pecamos todos”), e introduciendo un principio de representación en que un “segundo Adán” puede servir de sustituto sacrificador por la humanidad, cuando la culpa categórica está siendo “pagada”.

Más específicamente, se establecen las condiciones de esta doctrina del “pecado original” cuando nuestro “primer” padre que comete el pecado decisivo tiene un nombre a la vez genérico e individual, un nombre que puede ser traducido ya sea como “Adán” u

“hombre”. Así, pecando como “Adán”, puede representar la humanidad en general.

Consideraremos posteriormente otras maneras en que el estilo puramente narrativo opera aquí, pero por el momento creo que es suficiente esta transición entre individual y genérico.

Las otras seis grandes alianzas mencionadas en la Biblia son las de Noé, Abraham, Moisés, Palestina, David y la Nueva (en Hebreos 8:8). Pero las dos mencionadas en los primeros tres capítulos (la edénica y la adánica) son suficientes para nuestros fines, excepto que el paso de castigo a redención es tenue. Hay la ceremonia de redención por 142

expiación sustitutiva relacionada con la Pascua (Éxodo, 12) y el sacrificio del macho cabrío de Azazel (Levítico, 16). Anteriormente, el principio del redentor personal estaba claramente presente en la ofrenda de Abraham de su hijo Isaac (Génesis 22). Y hasta en Génesis 8:20-21 (en relación con la tercera alianza), Noé ofrece un holocausto “de todas las aves puras” (y Dios “aspiró el suave olor, y se dijo en su corazón: no volveré ya más a maldecir a la tierra por el hombre”).

Aunque la idea de un sacrificio redentor está bastante clara en cuanto al concepto bíblico general de una alianza, sólo está allí de forma incipiente respecto a las dos alianzas mencionadas en los primeros tres capítulos del Génesis. Hemos tratado de demostrar que este concepto está implícitamente presente, señalando que la idea de redención constituye una etapa adicional de la idea de castigo, y que la idea de un redentor (y por ende de una expiación sustitutiva) está implícita en la idea de redención.

Y en cuanto a nuestro interés principal por la noción de que la idea de un redentor está implícita en la idea de una alianza, en general los desarrollos posteriores de la Biblia misma relacionados con la “gente escogida” de Dios, hacen esta relación bastante clara.

Pero podría añadir, entre paréntesis, que una de las biblias que estoy consultando, la *Scofield Reference Bible*, declara haber encontrado “la primera promesa de un Redentor” en Génesis 3:15, donde Dios, al maldecir a la serpiente por haber tentado a Eva, declara: “Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer y entre tu linaje y el suyo.

Éste te aplastará la cabeza, y tú le acecharás el calcañal”. El autor asevera que aquí empieza “el camino de la Simiente” que él traza a través de Abel, Set, Noé (Génesis 6:8-10), Sem (Génesis 9:26-27), Abraham (Génesis 12:1-4), Isaac (Génesis 17:19-21), Jacob (Génesis 20:10-14), Judá (Génesis 49:10), David (II Samuel 7:5-17),

Cristo-Emmanuel (Isaías 7:9-14; Mateo 1:1, 20-23; I Juan 3:8; Juan 12:31). De manera que, por más forzado que pudiese parecer el punto, debe ser aplicable en cuanto que hay una continuidad entre la idea de tentación y la idea de un redentor, cuando esta continuidad está expresada en términos de una continuidad de “la Siemiente”, desde el punto de

“pecado original” hasta el punto en que éste es cancelado por el sacrificio redentor. O, expresado en otras palabras: el linaje hereditario aquí señalado representaría en cada etapa un contacto con el principio de alianza, y el principio de alianza contiene en sí los principios de tentación (por parte de quien podría romper la alianza) y también de

“recompensa” (o “redención”) en cuanto que la parte perjudicada está dispuesta a imponer y aceptar una multa (este concepto, entre paréntesis, sugiere cómo las ideas de

“justicia” y “misericordia” también se encuentran implícitas en la idea de alianza;

“justicia” es sólo la idea de recompensa debida, y “misericordia” la palabra “buena” para la idea de una disposición de aceptar una recompensa que en algún aspecto notable es desproporcionada a la gravedad de la ofensa).

En el Comentario de Rashi al Pentateuco se cita a otro comentarista respecto a la 143

fórmula inicial (“en el principio”): puesto que el objetivo principal de la Ley (o *tora*) es de enseñar mandamientos (*mitzvot*), si ésta fuera la única consideración envuelta, la Biblia pudo haber empezado con el segundo versículo de Éxodo 12 (“Este mes será para vosotros el comienzo del año, el mes primero del año”). Para nuestros fines, lo notable es que el pasaje mencionado trata del rito del cordero sacrificado durante la Pascua, y así contiene la idea de que en un aspecto notable este libro de comienzos pudo haber empezado con el principio del sacrificio.

Para nuestros fines, ésta es una consideración muy importante, porque ante todo hemos de tratar de “comienzos” (o “principios”). Más específicamente, hemos de tratar los “comienzos” o “principios” de *alianzas*. Y hemos de estar alertas en cuanto al papel importante desempeñado por el principio *sacrificador* en el ciclo de términos agrupados alrededor de la idea de alianza. De manera

que es notable que el comentario judío más conocido sobre el Génesis empiece primero por considerar otra posibilidad, relacionada con el establecimiento de un sacrificio en conexión con el contrato gubernamental de Dios con su pueblo elegido.

Sin embargo, el comentario de Rashi nos dice que la Biblia empieza así, en vez de empezar con el establecimiento de una ceremonia pascual, porque las primeras palabras del Génesis, enseñando que todo el mundo es propiedad de Dios, establece claramente el derecho de Israel de apoderarse de las tierras de los cananeos, puesto que Dios podía disponer de su propiedad como quisiera, y escogió dar las tierras de Canaán a los israelitas. (A propósito, hay un sentido en que el comienzo del Génesis, tal como ahora aparece, sería el “precomienzo” debido, aun para la pretensión del comentarista: establece las condiciones de división y dominio necesarias para la idea de una alianza por la cual Canaán se convirtió en tierra prometida.)

Rashi también cita una interpretación rabínica al efecto de que Dios creó el mundo para el cumplimiento de la Ley (*tora*). Y en relación con esta posición (opuesta a la noción de que la Biblia trata de decir lo que vino primero *en el tiempo*), Rashi nota que había aguas antes de la creación de cielo y tierra. (También, la misma palabra para

“cielo” es una combinación de las palabras para “fuego” y “agua”.) Rashi se interesa en hacer resaltar la noción de que el mundo fue creado por Dios no únicamente para los fines de la justicia, sino ante todo para los fines de misericordia combinada con justicia. Respecto a nuestro ciclo de términos implícitos en la idea de alianza, sólo es necesario notar que las ideas de ambas, justicia y misericordia, están presentes en la idea de recompensar el romper un contrato (justicia cuando el castigo es proporcionado a la ofensa, misericordia cuando el castigo es favorablemente desproporcionado, mientras que la injusticia implicaría un castigo desfavorablemente desproporcionado).

En cuanto a las dudas de Rashi sobre la noción de que la historia del la Creación en el 144

Génesis está tratando estrictamente con comienzos *en el tiempo*, encontramos que sus reservas sirven bien a nuestros fines logológicos. Logológicamente, el Génesis se interpretaría como ocu-

pado con *principios* (de “comienzos” lógicos, más bien que puramente *temporales*). Desde el primer momento, trata de los *principios de gobernación* (comienzos expresados en términos casi temporales, puesto que son los más naturales en el estilo narrativo). Es decir, la historia de la Creación debe ser interpretada como si dijera en efecto: ésta es, en principio, una declaración de lo que debe ser el orden natural si ha de acoplarse perfectamente a las condiciones que se enfocan en la idea de una alianza básica apoyada por una autoridad perfecta.

Para entender el punto, consideremos la línea de Pope: “El orden es la primera ley del cielo”. En la fórmula de Pope, la idea de un “principio” es ambigua. El lector no está muy seguro (ni necesita estarlo) de si quiere decir primero en el tiempo, o primero en importancia, o primero en el sentido de un fundamento lógico de todas las demás leyes, una especie de “antecedente causal” del cual todas las demás leyes podrían ser deducidas o derivadas como descendientes lineales.

Una vez que hayamos señalado la importancia estratégica del papel desempeñado por el hincapié bíblico en la idea de alianza, hay muchas ventajas en situar nuestro ciclo de términos “dramáticos” alrededor del término “orden” en vez del término “alianza”.

El punto de partida más generalizado para el ciclo de términos dramáticos sería el término “acto”. Bajo este encabezado caerían los actos creadores de Dios en el primer capítulo del Génesis, el establecimiento de la primera alianza (en gran parte permisiva, pero con un mandamiento negativo decisivo), el acto de desobediencia de Adán, y el establecimiento de una segunda alianza en que Dios imponía castigos a toda la humanidad.

También, por supuesto, habría términos para los muchos tipos de movimientos

“racionalmente” intencionales, conjuntamente con sus “pasiones” correspondientes, que caracterizan la vida humana en todos sus aspectos. Éstos carecerían de la insistencia en el “pecado” o la “culpa” que necesariamente surge al tratar de la historia de una *primera tentación*. Pero, por esta misma razón, tal enfoque general de un ciclo de términos dramáticos no serviría a nuestro presente objetivo. Francamente, no sería lo suficientemente morboso. Necesitamos un enfoque que, como la Biblia misma, nos conduzca de

un primer Adán, en quien todos “pecaron” sustitutivamente, a un “segundo Adán”, merced a quien todos pudiesen realizar una expiación vicaria. Lo que tratamos de analizar son los aspectos en que las ideas tanto de culpa como de redención vicaria son intrínsecas a la idea de alianza (que a su vez es intrínseca a la idea de gobernación).

Empero, el término “alianza” no es del todo conveniente para nuestros fines. Puesto que no tiene contrario en el uso común, parece tan puramente “positivo” como lo son las palabras “piedra” o “mesa”, que no se emparejan con palabras tales como “contra-145 piedra”, “anti-árbol” o “no-mesa” (excepto tal vez en la dialéctica de E. E. Cummings).

Y tal vez la noción de “ley positiva” contribuye secretamente a nuestra creencia de que las “alianzas” pueden ser tratadas como “positivas”, a pesar de la suma importancia de lo negativo para definir las condiciones de la caída de Adán. El término “orden”, por otro lado, revela inmediatamente su clara naturaleza dialéctica o “polar”. “Orden” implica

“desorden”, y viceversa. Y ése es el tipo de término que necesitamos.

Sin embargo, al ponerlo en el lugar de la palabra “alianza”, debemos tratar de no olvidar jamás cómo recalca Hobbes la severidad de la *soberanía*, que es inherente al tipo de orden que estudiaremos. La idea de “orden” es ambigua no tan sólo en el sentido de contener una idea de “desorden”. El término es ambiguo también porque puede ser aplicado a dos áreas muy diferentes, ya sea a regularidades naturales tales como mareas y estaciones, o a estructuras sociopolíticas en que la gente puede dar o recibir órdenes, en que órdenes pueden ser obedecidas o desobedecidas, en que se puede decir que los puestos forman un arreglo piramidal de poderes y responsabilidades. La noción doble de la autoridad de Dios (en su papel de originador y en el de soberano) combina obviamente ambas significaciones. Se une a la idea de los mandatos verbales creadores mediante los cuales Dios dio existencia al orden natural, y a la idea de un soberano divino que establece la ley por medio de palabras, o como lo expresa Hobbes: “Se puede decir propiamente que sólo reina quien gobierna a sus súbditos por me-

dio de su palabra, y por la promesa de recompensa a los que la obedecen, y la amenaza de castigo a los que dejan de hacerlo.”

Nuestra tarea, entonces, es examinar el término “orden”, preguntando qué conjunto de ideas está “tautológicamente” presente en el concepto de orden. Este ciclo de términos no sigue una sola sucesión. O sea, podemos decir que la idea de desorden está implícita en la idea de orden, o que la idea de orden está implícita en la idea de desorden. O

podríamos decir que la idea de orden implica las ideas de obediencia y desobediencia, o que cualquiera de las dos implica a la otra, o que una y otra, o ambas, implican la idea de un orden, etcétera.

Sin embargo, cuando estas interrelaciones son manifestadas en el estilo narrativo (con actos, imágenes y personalidades de por medio), una irreversibilidad de la sucesión puede adquirir gran importancia. Por ejemplo, las implicaciones de un relato que procede del orden al desorden (de obediencia a desobediencia) son muy diferentes de las de un relato que procede en dirección opuesta. Podemos decir que el “éxito” y el “fracaso” se implican uno al otro, sin igualar el paso del éxito al fracaso con el del fracaso al éxito.

También existen complicaciones paradójicas por las cuales, por ejemplo, un paso del éxito al fracaso en algunos aspectos, es al mismo tiempo un paso del fracaso al éxito en otros. Y existe la posibilidad de un relato tan consistente por sí mismo en estructura que un analizador podría, idealmente, empezar por el final y “profetizar” deductivamente los 146

acontecimientos anteriores que debieron haber ocurrido para que las cosas culminaran de esa manera. Pero tales consideraciones tan sólo sutilizan el principio narrativo o temporal de irreversibilidad, no lo eliminan.

Nuestro plan, entonces, consiste en desarrollar primero un grupo de términos clave interrelacionados, implícitos en la idea de “orden”. Luego investigaremos la manera en que el estilo narrativo o “rectilíneo” del Génesis se compara con el “ciclo de términos”

que, según encontramos, giran “perpetuamente” alrededor de la idea de “orden”. Y

finalmente sacaremos ciertas conclusiones de la comparación de los dos estilos (el grupo terminológico “independiente del tiempo” y la especie de sucesión “temporal”

incorporada en el mito bíblico). Coleridge tocó el punto de esta distinción (“Idea del *Prometeo* de Esquilo”, en el vol. IV de la edición Shedd de sus *Obras completas*), al referirse al método bíblico como “narración sagrada” y “arqueología hebrea”, en contraste con el “teorema” de los griegos.

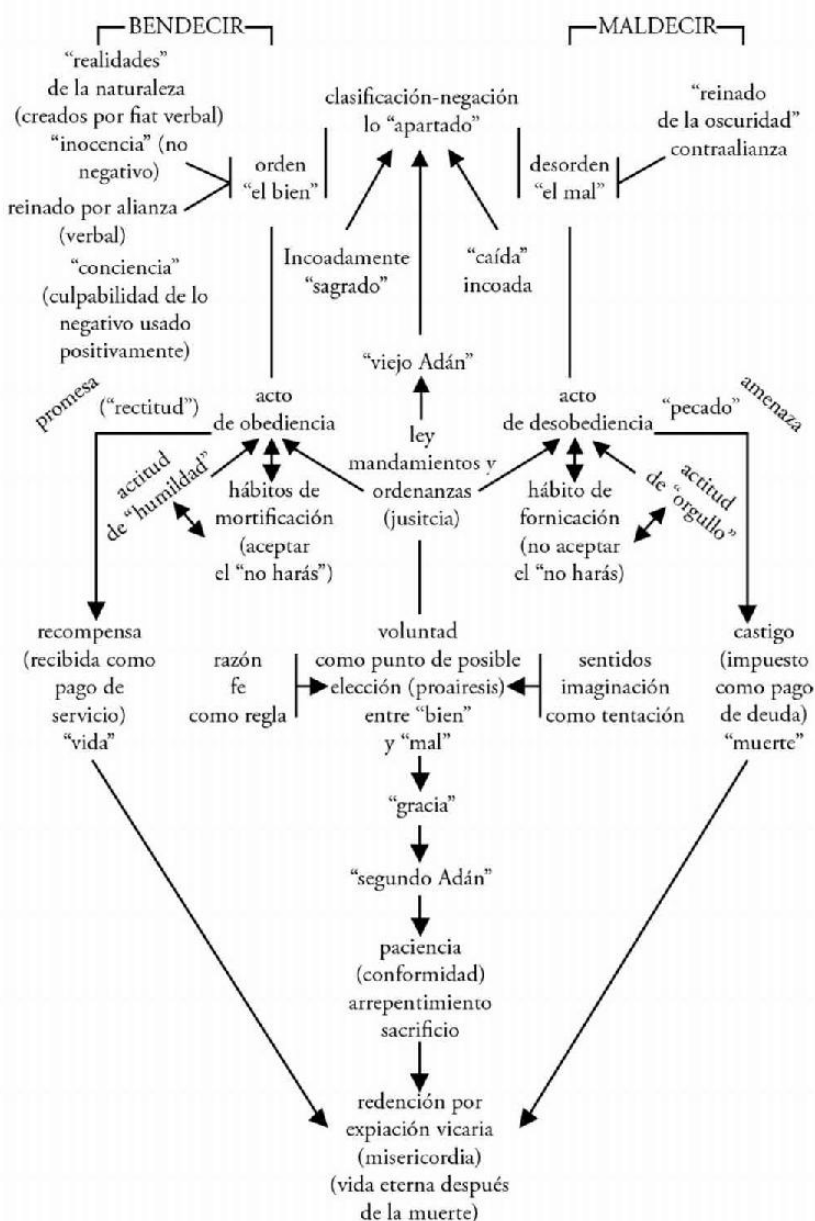
II. Ciclo tautológico de términos para “orden”

Al leer este capítulo y las referencias posteriores al mismo tema, el lector puede encontrar de utilidad consultar el cuadro anexo: “Ciclo de términos implícitos en la idea de orden”, que esboza las condiciones terminológicas de “pecado original” y “redención” (intrínsecos a la idea de orden).

Primero, consideremos la ambigüedad estratégica por la cual el término “orden” es aplicable tanto al dominio de la naturaleza en general como al dominio especial de organizaciones sociopolíticas humanas (ambigüedad en que, en lo que concierne a las cosas puramente empíricas, se podría pensar que un orden natural continuaría existiendo aun si fuesen aniquilados todos los seres humanos con sus varios órdenes sociopolíticos).

Éste es una especie de juego de palabras lógico, en que nuestras ideas del orden natural pueden llegar a quedar secretamente imbuidas de nuestras ideas del orden sociopolítico.

Podríamos preguntar: ¿no es igual de probable la posibilidad inversa?, ¿no podrían los términos para el orden sociopolítico llegar a quedar imbuidos del prototipo de los términos para el orden natural? Esto efectivamente sucede cada vez que extendemos metafóricamente el significado literal de una imagen natural al dominio de lo sociopolítico. Bentham recalcó mucho este punto, en su *Teoría de las ficciones*, o sea, su procedimiento sistemático (“conversión en arquetipos”) para localizar las imágenes naturales que pueden esconderse en nuestras ideas sin ser descubiertas, y así desviarnos a intentar tratar las cosas demasiado estrictamente en términos de la imagen que no viene al caso. Por ejemplo, si la retórica churchiliana nos hace pensar en las relaciones 147



internacionales en términos tales como "cortinas de hierro" y "vacíos del poder", tenemos que estar en guardia para no reaccionar a los términos demasiado literalmente: de lo contrario no podremos percibir la situación política con suficiente exactitud. Las

naciones del Cercano Oriente no son ningún “vacío”. Los teólogos han hecho observaciones similares acerca del uso de imágenes naturales para expresar la idea de la deidad.

Pero es mucho más importante, para nuestros presentes fines, observar el movimiento en la dirección opuesta. Necesitamos subrayar la manera en que una visión del orden natural puede llegar a quedar imbuida del genio del orden verbal y del orden sociopolítico. Así, puesto que el relato de la Creación del Génesis implica en cada “día”

una especie de realización efectuada a través de la “palabra” de Dios, notamos desde el punto de vista puramente logológico que el orden estrictamente “natural” contiene un elemento o principio verbal que, desde el punto de vista puramente empírico, podría pertenecer solamente al orden sociopolítico. Empíricamente, el orden natural de movimientos puramente astrofísicos no depende de principio verbal alguno para su existencia. Pero teológicamente sí depende de un principio verbal. Y aunque se podría 148

decir que los mandamientos creadores de Dios y sus palabras a Adán y Eva se han de concebir como sólo análogos de la comunicación verbal humana ordinaria, nuestro punto sigue siendo el mismo. Porque, desde el punto de vista empírico, no habría tan siquiera una *analogía* entre orígenes naturales y reacciones al poder de las palabras. El mundo de los movimientos naturales, no verbales, tiene que ser empíricamente el tipo de mundo que podría continuar sus movimientos aun si no incluyese especies como el hombre, capaces de acción verbal; y tiene que ser descrito sin referencia alguna a una Creación por *fiat* verbal, sea que lo hubiera o no.

Por cierta ambigüedad “dramática”, el uso común tiende un puente sobre esta distinción entre el dominio de acción verbal y el de movimiento no verbal, al hablar de objetos o procesos puramente naturales como “realidades”. Aquí, aun en un uso puramente secular podemos discernir un indicio del enfoque teológico que ve la naturaleza como la señal de la acción de Dios, y así vemos, por otro camino, el modo teológico de combinar el principio del orden natural con el principio del contrato verbal o alianza intrínseca a la promulgación de leyes en el orden sociopolítico.

Pero sigamos con las “tautologías”.

Si por “orden” tenemos en mente la idea de un mandato, entonces es claro que la palabra correspondiente para la reacción debida sería “obedecer”. O podría haber la posibilidad “desobedecer”. Así tenemos la proporción: orden es a desorden como obediencia es a desobediencia. Sin embargo, hay un sentido logológico en que las cosas de la naturaleza podrían llamarse “inocentes”. No pueden desobedecer órdenes, puesto que no las pueden entender. No tienen un “sentido del bien y el mal”, o, más genéricamente, un “sentido de sí y no”. Simplemente hacen lo que hacen, y eso es todo.

Tal sería el *non posse peccare* de las cosas naturales, o aun de los humanos en cuanto su estado “natural” no fuese restringido por negativos moralistas. Todo era permitido en el Edén, con excepción de comer una sola fruta prohibida, o sea, la única negativa que estableció las condiciones de la caída (puesto que, como señaló San Pablo, sólo la ley puede hacer el pecado, y como Bentham señalaría después, sólo la ley puede hacer el crimen). El mito bíblico percibe las cosas naturales como llegadas a la existencia merced a la palabra de Dios; pero sólo pueden hacer lo que fueron diseñadas para hacer, mientras que con el permiso de Dios, aunque no sin su resentimiento, la simiente de Adán puede hacer hasta aquello que se le ha dicho explícitamente que no haga. El animal que usa palabras no sólo entiende un “no harás”; puede llevar el principio de lo negativo un paso más adelante y responder al “no harás” con un “no” desobediente.

Logológicamente, la distinción entre la inocencia natural y el hombre caído gira alrededor de este problema de lenguaje y lo negativo. Si se elimina el lenguaje de la naturaleza, no puede haber desobediencia moral. En este sentido, la desobediencia moral es “doctrinal”.

Como la fe, tiene su fundamento en el lenguaje.

149

Las “cosas” sólo pueden *moverse* o *ser movidas*. Las “personas”, por definición, pueden “actuar”. Al ser dotadas de palabras (símbolos), por las cuales pueden formar respuestas a preguntas y órdenes, tienen “responsabilidad”.

Al investigar el *acto* de desobediencia, nos encontramos con la necesidad de algún término del estilo de “orgullo”, para nombrar

la *actitud* correspondiente que precede al acto. Y algún término como “humildad” nombra la idea de la actitud que conduce al acto de obediencia.

Pero en la distinción entre obediencia y desobediencia está implícita la idea de una línea de separación, una especie de “divisora de aguas” que en sí está en medio de las dos vertientes. Una palabra usada con frecuencia para nombrar este momento ambiguo es “voluntad”, o más explícitamente “libre albedrío”, que hace posible la elección entre la respuesta positiva de la obediencia humilde y la negativa de la desobediencia orgullosa (la elección entre *serviam* y *non serviam*).

Ontológica y teológicamente, decimos que este punto de libertad hace posible el tipo de elección personal que tenemos presente al hablar de “acción”. Pero nótese que, logológicamente, la declaración debe ser expresada a la inversa. Es decir, mientras que ontológicamente, o teológicamente, decimos que por ser dotado de libre albedrío el hombre puede actuar moralmente, la declaración logológica correspondiente sería: implícita en la idea de un acto está la idea de libre albedrío. (Otra versión de la fórmula sería: implícita en la idea de un acto está la idea de libertad.) Las declaraciones ontológicas y teológicas pueden ser o no verdad. La declaración logológica sería “verdad logológicamente”, aun si no fuera verdad ontológicamente. Es decir, aun si supusiéramos hipotéticamente, conjuntamente con los “conductistas”

estrictos, con los cibernéticos y otros, que no hay nada de eso del “libre albedrío”, que toda acción es reducible a términos de “movimiento” mecánico, seguiría siendo verdad que en la idea de acción está implícita la idea de libertad. Si uno no puede elegir, uno no está actuando, sino siendo movido, como una bola de billar golpeada con el taco, que se mueve mecánicamente en conformidad con la resistencia que encuentra. Pero aun cuando los hombres no hagan más que eso, la *palabra* “acto” *implica* que están haciendo más —y ahora nos interesan únicamente las implicaciones de los términos—.

En cuanto a la tautología dramática en general, un acto se efectúa por un agente en una escena. Pero tal acto usualmente va precedido de una actitud correspondiente, o

“acto incipiente” (como cuando un acto amigable surge de una actitud amigable por parte del agente). La escena constituye el punto de motivación del acto en cuanto el acto representa una proporción escena-acto (como por ejemplo, cuando una “situación de emergencia” se dice que justifica una “medida de emergencia”). Pero en cuanto el acto es derivado de la actitud del agente, la razón agente-acto se puede reducir a una razón actitud-acto, como, por ejemplo, cuando un agente amistoso realiza un acto amigable. El 150

término “voluntad” está pensado aparentemente para asignar un “lugar” a la elección entre varias posibilidades del desarrollo de actitud-acto. Aquí un verbo es concebido como un sustantivo; la idea de que la “voluntad” ejerce voluntad es concebida según la analogía de que la lluvia llueve, aunque no decimos que el temor teme. Pero la idea de tal lugar para la “voluntad” presenta un problema adicional: ¿qué es lo que a su vez influye en la “voluntad”?

Del lado del desorden, se asigna este papel a la imaginación, en cuanto se piensa que la estrecha relación de la imaginación con las imágenes sensoriales la hace altamente sensible a los apetitos sensoriales y hace que los mismos sean más atractivos. En breve, la combinación de la imaginación y los sentidos, afectando la voluntad desde el lado de desorden, se dice que predispone a la tentación, *excepto* en cuanto la imaginación a su vez sea corregida desde el lado de orden por el control de la razón y la fe (que también pueden concebirse como ejerciendo un efecto de control mutuo). Otra sutileza es aquí la noción de que, una vez que la imaginación está del lado de la razón, puede contribuir al orden en vez de al desorden, por hacer que las cosas razonables parezcan sensatas, induciendo así a las voluntades de personas débiles en razón a escoger libremente de todas maneras, como si fuera razonablemente, y así actuar del lado del orden, evitando la tentación.

La idea de razón, en tal sistema, está obviamente imbuida de ideas de dominio, debido a su identificación con ideas de control y, como lo indica la fórmula, con el

“Reino de la Razón”. De manera que nos lleva claramente otra vez al principio de soberanía que está en la base de la idea general de orden por alianza. La relación entre razón y fe se vuelve ambigua debido al posible cambio entre el orden natural y el sociopolítico como fundamento de la razón. Porque si el orden sociopolíti-

co es concebido en términos “últimos” (como lo es en la idea de una alianza derivada de Dios), entonces la fe tiene que ser una especie de control más alto que la razón, en cuanto la razón se identifica con la “ley natural” y con reglamentos de gobernación puramente mundanos. (Entre paréntesis, podríamos notar el elemento fuertemente verbal en ambas, como lo indica la estrecha relación entre lo racional y lo lógico, y la declaración de San Pablo de que las doctrinas de la fe se aprenden “por el oído”. Sin embargo, se supone que hay una etapa adicional de conciencia sobrenatural, llamada *contemplatio* por San Anselmo, y *scientia intuitiva* por Spinoza, la que por definición trascendería lo verbal.) También hay una razón acto-agente, como, por ejemplo, en la noción aristoteliana de *hexis*, *habitus*, o sea, la idea de que una persona puede desarrollar una inclinación virtuosa por practicar la virtud, o una inclinación depravada por entregarse repetidamente al vicio. Y esto nos conduce al término más sutil de todos, en cuanto al conjunto de términos dramáticos principales apegados a la idea de orden, a saber: la mortificación.

De todos los términos matizados de teología que necesitan restauración y aclaración, 151

éste es tal vez el decisivo. Aquí los motivos de sacrificio y dominio llegan a su culminación en la vida diaria. Existe la posibilidad de que la mayoría de las enfermedades que ahora se dicen ser de origen psicógeno sean sólo variantes secularizadas de lo que se podría llamar “mortificación a despecho de sí mismo”. Es decir, si acertamos al suponer que la gobernación “naturalmente” da lugar al “victimaje”, ya sea de otros (por homicidio) o de nosotros mismos (por suicidio), entonces podemos esperar encontrar muchas situaciones en que el hombre, por actitudes de autorrepresión, frecuentemente causa o agrava sus propios malestares físicos y mentales.

El significado derivado (humillación, enojo, disgusto) figuraría aquí. Pero lo que tenemos en mente es el Gran Significado, “el subyugar las pasiones y apetitos, por medio de penitencia, abstinencia o rigores dolorosos infligidos al cuerpo”, o sea, la mortificación como una especie de gobernación, una forma extrema de “controlarse”, la deliberada

“destrucción” disciplinaria de cualquier motivo que por razones “doctrinales” se considere inmanejable. La mortificación es practi-

car la virtud de manera enfática; es un modo sistemático de decirle “no” al desorden, o decir obedientemente “sí” al orden. Su opuesto es el libertinaje, *luxuria*, “fornicación”, el decir “sí” al desorden, o, desobedientemente, “no” al orden.

El principio de mortificación es particularmente importante en las condiciones de imperio, que actúan simultáneamente para despertar toda clase de apetitos raros y exigentes, mientras que al mismo tiempo imponen obstáculos igualmente raros y exigentes a su satisfacción. Porque la “mortificación” no se presenta cuando uno está sólo “frustrado” por alguna interferencia externa. Tiene que venir de adentro. El mortificado tiene que decir “no” con un aspecto de sí mismo a otro aspecto de sí mismo; de ahí el incentivo urgente de ser “purificado” por “proyectar” su conflicto sobre un chivo expiatorio, por “pasar la pelota”, buscando un objeto de sacrificio sobre el cual puede descargar, como si éste fuera exterior, una turbulencia que realmente es interior.

Una “enfermedad psicógena” se presentaría en casos en que uno fuera lo suficientemente escrupuloso para negarse un alivio saliente tan fácil, y en vez de ello regresara escrupulosamente a sí mismo, de muchas maneras indirectas, haciendo sin querer que su propia constitución sea la víctima de los enredos causados por su propio sentido de jerarquía. Al menos, ésa es la idea.

Para completar el cuadro: en el lado del orden, donde las realidades naturales creadas por *fiat* verbal son completadas en soberanía y sometimiento por alianza, con la obediencia va la promesa de recompensa (como pago por servicio), mientras que en el otro lado está la desobediencia, con la amenaza de castigo como pago forzoso por mal servicio.

Entonces viene la Gran Culminación, en que el principio de recompensa como pago (desde el lado del orden) se une al principio de castigo como pago (desde el lado del

desorden), prometiendo redención por medio de la expiación vicaria. La soberanía y el sometimiento (los dos polos de gobernación) son reunidos en la misma figura (Cristo como Rey y Cristo como Sirviente respectivamente) —y la contradicción entre estos dos principios se resuelve mediante un recurso narrativo, o sea, la noción de dos advenimientos en que Cristo podría aparecer una vez como sirviente y la segunda vez como rey—. He aquí la idea

de una víctima “perfecta” que cancela (o “cubre”) lo que fue en efecto el pecado “perfecto” (su perfección técnica reside en el hecho de ser la primera transgresión del primer hombre contra la primera autoridad).

Sin embargo, la simetría de la pauta no resuelve el problema del “momento divisorio”, el enigma de la relación entre “determinismo” y “libre albedrío”. La búsqueda de una causa es en sí la búsqueda de un chivo expiatorio, ya que Adán culpa a Eva, Eva culpa a la serpiente, la serpiente pudo haber culpado a Lucifer, y Lucifer bien pudo haber culpado a las tentaciones implícitas en la idea de orden (la “caída” incoada que, como vimos en la cita de Coleridge, es intrínseca a la “creación de lo no absoluto”). Adán mismo muestra un indicio de la respuesta luciferiana cuando le dice a Dios Nuestro Señor que recibió la fruta de “la mujer que me diste por compañera”. También, desde el punto de vista que enfoca imágenes solamente hay un sentido en que Dios Nuestro Señor ha causado que Adán sea tentado por un aspecto de sí mismo, de acuerdo con la paradoja obstétrica original en que la mujer nació del hombre.

La siguiente sería una manera puramente “gramatical” de exponer el caso: Si el orden, implicando la posibilidad de desorden, implica un posible *acto* de desobediencia, entonces debe haber un agente dotado o dispuesto de tal suerte que semejante acto le sea posible —y los *motivos* de dicho acto eventualmente de alguna manera tienen que relacionarse con la *escena* de la cual surgió este agente, escena que así contiene de alguna forma los principios que hacen posible un acto “malo”—.

Habiendo llegado a este punto, podríamos transferir el problema del “momento divisorio” a otro plano, recordando que las mismas condiciones divisoras también dan lugar a lo “sagrado” incipiente, ya que la palabra en hebreo para “sagrado”, *qodesh*, significa literalmente lo “separado”, lo “apartado”, como también *qadesh*, que significa

“sodomita”. Este enredo verbal se ha comentado con frecuencia, y es aplicable también a la palabra del Nuevo Testamento, *hagios*, que significa a la vez “sagrado” y “maldito” al igual que su correlato en latín, *sacer*.

Aquí, podríamos decir, hay una equivalencia puramente terminológica del problema de elección, o de la vertiente de motivación. La cuestión del determinismo se reduce a una especie de término que contiene dentro de sí dos vertientes (dos juicios o “crisis”

diferentes).

En cuanto a la cuestión de los términos, podríamos pasar al área de personalidad en sí igualando la personalidad humana con la habilidad de usar sistemas de símbolos 153

(centrada en el sentido de lo negativo, puesto que la “razón”, en su papel de “sentido del bien y el mal”, es tan sólo un caso especial del “sentido de sí y no”). Así podríamos decir más generalmente que el concepto del *fiat* verbal creador en el Génesis es esencialmente el *principio personal*. Pero en cuanto el carácter personal es definido por elección (*cf.*

Aristóteles sobre *proairesis*), 1 entonces llega a ser cuestión de decidir, hasta dónde se deben rastrear las bases de elección (además del hecho logológico primario de que la *perfección* de elección llega a una culminación en la distinción formal entre sí y no). En cuanto el Génesis nos representaría como procedente de una escena que es el acto de una superpersona, y en cuanto se piensa que la redención se obtiene por agregarse voluntariamente en el lado del orden, concebido en términos de sacrificio, entonces la fórmula última se vuelve la de Jeremías 31:18: “Conviérteme y yo me convertiré”

(*converteme, et convertar*). Aquí el punto divisorio indeterminado de elección “libre” es reducible a la siguiente especie de pregunta: aunque a todo hombre se le da suficiente

“gracia” para salvarse, ¿cómo puede alguien salvarse, sino dándole suficiente gracia para asegurar que ésta se va a usar? Pero, ¿cómo podría tener tanta gracia salvadora sin estar en efecto *obligado* a salvarse (en cuyo caso, en el último análisis, no tendría “libre albedrío”)?

Afortunadamente, no es nuestro deber como logólogos intentar resolver este acertijo teológico último, enredado en ideas de providencia, predestinación, y las posibilidades de unos elegidos, escogidos entre los depravados que merecen todos condenación eterna, pero salvados algunos por Dios en su misteriosa miseri-

cordia, para atestiguar su gloria futura convirtiéndose en una especie de *élite* materialmente próspera aquí y ahora (o al menos gracias a poder responder sin dudar).

Por fortuna, como logólogos, sólo necesitamos considerar las maneras como tales ideas están entrelazadas con las condiciones de dominio, tal como prevalecen entre los animales humanos que usan símbolos. Visto con esta luz, el pensar en todas estas cuestiones nos conduce a revisar nuestro patrón dialéctico inicial. Es decir, el par orden-desorden no es suficiente. Lo que nos hace falta ahora es otra especie de antítesis que ponga el orden en oposición al contraorden.

En términos de metodología podríamos decir que hemos llegado ahora a las desventajas resultantes de nuestra decisión anterior de enfocar este problema en términos de “orden” en vez de “alianza”. Porque la idea de una “contraalianza” habría sido en cierto modo diferente de la idea de la mera desintegración que usualmente es sugerida por el término “desorden”.

En resumen, hay una notable diferencia cualitativa entre la idea de una mera “caída”

de una posición en la que uno aún cree, pero que a veces no puede sostener, y la idea de una conversión deliberada a una lealtad distinta. Sería la diferencia entre ser “débil en virtud” y ser “fuerte en pecado”.

154

Pero tal vez deberíamos tratar de resumir la línea de razonamiento que hemos estado siguiendo en estos últimos párrafos. Hemos venido considerando el problema de un posible fundamento último de “tentación”. Logológicamente “tentación” es sólo un aspecto tautológico de la idea de “orden”. Está basada en la idea de un mandamiento verbal, que por su misma naturaleza contiene posibilidades tanto de obediencia como de desobediencia. No “mandamos” a las cosas de la naturaleza que no verbalizan. Sólo establecemos, lo mejor que podemos, condiciones que creemos tengan la probabilidad de realizar la situación que deseamos. Reservamos nuestras órdenes (¡o peticiones!) para las entidades que usan el lenguaje y que pueden, en varios grados, resistir. Y la orden es apoyada, explícita o implícitamente, por promesas o amenazas.

Sin embargo, ontológica o teológicamente, este punto de vista puramente

“tautológico” no sería suficiente. Y hallamos problemas tales como los de San Agustín, en sus disputas con los maniqueos. Podemos concebir, como los maniqueos, un tentador último, existente por derecho propio, y con poderes que rivalicen con los de Dios. O

podemos derivar todo de un Dios que por definición es misericordioso y bueno, el autor de una Creación totalmente buena, pero que sin embargo no sólo permite al hombre pecar, sino que permite la existencia y el incesante intrigar de un tentador sobrenatural dotado de ingeniosidad y persuasión diabólicas. De ahí surge el “problema del mal”

(como en la pregunta urgente de Agustín, *unde malum?*). Hemos considerado en el capítulo anterior cómo Agustín se propuso resolver el problema teológicamente merced a su noción del mal como una “causa deficiente”, una especie de “eclipse”.

Pero logológicamente la cuestión toma una forma deficiente. Logológicamente, el

“mal” moral es una especie de *negativo*, un principio puramente lingüístico (o

“racional”). Y en cuanto las calamidades naturales son vistas en términos de retribución moral, debemos decir que los acontecimientos positivos de la naturaleza están siendo vistos con los ojos de la negatividad moral (otro ejemplo de las maneras en que el genio del orden verbal y del sociopolítico puede llegar a imbuir nuestras ideas del orden natural). En resumen, el “mal” está implícito en la idea de “orden” porque “orden” es un término polar, o dialéctico, que implica una idea de “desorden”.

Pero puede haber dos clases de “desorden”: 1) una tendencia a dejar de obedecer completamente siempre; 2) desobediencia debida a un agregarse abiertamente a las filas de una fuerza rival. Esto lo podríamos llamar distancia entre el mero desorden y la deliberada lealtad a un contra-orden. (Existe una situación análoga en la política contemporánea, puesto que la disensión de una persona con los que sienten la autoridad puede ser interpretada ya sea como una desviación temperamental de la ortodoxia prevalecente o

como una adherencia secreta y siniestra a un poder enemigo, extranjero y organizado.)

Teológicamente, tal vez la distinción análoga sería entre el tipo de “tentación” que 155

está intrínseca en la posibilidad de elección, y la que adquiere su perfección ideal en la noción de un pacto faustiano con el diablo; la diferencia entre “reincidencia” ordinaria y

“herejía” o “magia negra”. En el *Retrato* de Joyce, correspondería a la distinción entre la caída sexual inconsciente de Stephen en la segunda sección, y su elección deliberada de una “orgullosa” vocación estética, como “sacerdote de la imaginación” en la cuarta sección. Hay problemas de “predestinación” en lontananza, puesto que diferentes personas son diferentemente tentadas o diferentemente iluminadas, y tales diferencias no son de su propia elección, sino que surgen en relación con los accidentes del destino particular y único de cada hombre. (En las *Confesiones*, por ejemplo, vemos a San Agustín interpretar como voluntad de Dios muchas decisiones que él habría tomado por razones personales bastante diferentes. Y ningún hombre podría vender su alma al diablo si Dios —que necesariamente estaría presente al firmar el contrato— tan sólo escogiera ese momento para inundar la imaginación de la víctima con la plena comprensión de su peligro.)

En este punto, debemos examinar el *Leviatán* de Hobbes, ya que ilustra tan bien la idea de desorden en este sentido más agresivo de una alianza emparejada por una

“contraalianza”. Y al hacerlo ilustra bien el papel del principio de sacrificio que creemos es “logológicamente inseparable” de la idea de dominio.

III. Alianza y “contraalianza” en el Leviatán de Hobbes

La primera parte del *Leviatán* se titula “Sobre el hombre”. Pero este subtítulo nos puede despistar fácilmente. Porque la parte I no es únicamente “del hombre”. Es sobre el *hombre en la república*. Es decir, el principio de la parte II, que trata explícitamente de la república, ya está implícito como embrión en la parte I. Así que no hay ninguna ruptura de continuidad al pasar de la parte I a la II. La manera más rápida de hacer obvio que los motivos de república ya son operantes en la primera sección, matizando el concepto filosófico del hombre *qua hombre*, es citar los encabezamientos de

los capítulos, tales como: “Del poder, de la estimación, de la dignidad, del honor y del título a las cosas”, y

“De las personas, autores y cosas personificadas”. Tal vez no se puede escribir explícitamente sólo “del hombre” sin escribir implícitamente sobre el hombre en la república (o, al menos, sobre el hombre en la tribu), puesto que el hombre es, tal como lo expresa Aristóteles, de clásico modo ateniense, un “animal político”.

De modo similar, en el Génesis, aunque las primeras tres alianzas conciernen a hombre y mujer, a hermanos, padres e hijos, y no es hasta la cuarta alianza, o sea, la abrahámica, cuando Dios trata con Israel como *nación*, los motivos genéricos y familiares ejemplificados en estas primeras alianzas constituyen los comienzos de los motivos que se aclaran en términos de dominio, por más teocráticamente que éstos sean 156

concebidos. Es decir que la noción del hombre de su yo “prepolítico” será vista necesariamente a la luz de una perspectiva sociopolítica. Y tanto más es así cuanto que la infancia “prepolítica” es experimentada en términos de relaciones familiares que en sí son formadas por las condiciones de la tribu o nacionales en general.

En cuanto a la parte II, “Del Estado”, si se lee esta sección teniendo presente nuestra noción de que la primera sección está diciendo la misma cosa “en principio”, se llega a la esencia de la política de Hobbes. Aquí, cerca del final del capítulo XVII, hay un pasaje casi gloriosamente resonante que reúne sucintamente la idea hobbesiana de una alianza, hecha con un “poder común”, y dedicada a mantener a los aliados “en temor reverente, y a dirigir sus acciones hacia el beneficio común”.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que

conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera.* Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, *civitas*. Ésta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común.*

157

El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo.

En la parte III, “De un Estado cristiano”, Hobbes añade otra dimensión, introduciendo términos bíblicos para lo que llama “política cristiana”. En esencia, esta sección expone sus recursos para someter el dominio de los sacerdotes a los poderes de soberanía secular. Es decir: de otra manera, y mediante nuevos brotes de ingenio, reafirma los principios de república que fueron anunciados en la parte I y expuestos explícitamente en la parte II. Tal vez el pasaje que más merece ser citado, para nuestros fines, sea el último párrafo del capítulo XXVIII, página 262:

De este modo he determinado la naturaleza del hombre (cuyo orgullo y otras pasiones le compelen a someterse a sí mismo al gobierno) y, a la vez, el gran poder de su gobernante, a quien he

comparado con el *Leviatán*, tomando esta comparación de los dos últimos versículos del capítulo 41 de Job, cuando Dios, habiendo establecido el gran poder del Leviatán, le denomina rey de la arrogancia. *Nada existe* —dice—

sobre la Tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir el miedo.

Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias. Ahora bien, como es mortal y está sujeto a perecer, lo mismo que todas las demás criaturas de la Tierra, y como es en el Cielo (aunque no sobre la Tierra) donde se encuentra el motivo de su temor, y las leyes que debe obedecer, en los capítulos siguientes hablaré de sus enfermedades y de las causas de mortalidad, y de qué leyes de naturaleza está obligado a obedecer.

La referencia a Leviatán como “Rey de los Orgullosos” es perfecta para nuestros fines. Sin embargo, hemos dicho que donde hay gobernación existe el impulso de crear chivos expiatorios. Y eso nos conduce a:

La parte IV (“Del reino de las tinieblas”). La víctima curativa aquí no es Cristo, sino el papado, concebido como anticristo.

En este punto (¡alabada sea la logología!) decididamente no es necesario que nos lancemos a la palestra en términos hobbesianos. Pero decididamente debemos hacer caso de la advertencia de Hobbes, en cuanto a nuestros modos de traducir. Su admonición metodológicamente fundamental se reduce al hecho de que, a la luz de su título para la parte IV, “Del reino de las tinieblas”, debemos cambiar nuestro modo de pensar, del concepto del orden nuevamente al concepto de alianza, y por ello preocuparnos de las posibilidades puramente dialécticas de una contraalianza, aunque la palabra en sí no se encuentre en Hobbes.

Vista aquí no como doctrina, sino estrictamente como diseño, Hobbes nos ayuda a 158

darnos cuenta de que implícita en la idea de alianza está la idea no tan sólo de obediencia o desobediencia a esa alianza, sino también de obediencia o desobediencia a una alianza rival. La elección entonces se vuelve no solamente la diferencia entre buscar la luz y no buscarla, sino más bien la diferencia entre buscar la luz ansiosamente y buscar con igual avidez la oscuridad (un “desorden” que tiene un “orden” propiamente suyo, por más que insista

la ortodoxia en que el contradominio satánico puede existir sólo por el consentimiento tácito de la única Autoridad última).

Alrededor de los bordes de todas estas especulaciones yacen variaciones de la

“herejía” maniquea, según la cual el mal es un poder por derecho propio. Como hemos observado antes, la logología debe declararse por los ataques de Agustín contra esta posición. Porque la logología concibe el “mal” como una especie de negación y concibe la negación como una invención puramente lingüística. Ésta sería la analogía logológica de la doctrina teológica de Agustín: que *malum* es una especie de causa *deficiens*, una mera deficiencia, algo así como un eclipse. Y desde el punto de vista puramente dialéctico, suponemos que toda advertencia contra las tentaciones de una contraalianza es un reconocimiento de la certeza moral de que sólo declarar una posición tiene probabilidades de despertar cierta oposición. La posición fuertemente nacionalista de Hobbes hizo inevitable que el catolicismo fuese su chivo expiatorio.

Pero ya sea que el principio del chivo expiatorio sea concebido según la analogía de un villano, o según la analogía del Paracleto divino que combina la exhortación y la dirección con el victimaje, el principio de mortificación es fundamental en el patrón de gobernación, como es resumido en la paradoja de Pablo (II Corintios 1:10): “Por lo cual me complazco en las enfermedades, en los oprobios, en las necesidades, en las persecuciones, en los aprietos, por Cristo; pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte”.

La idea del Redentor sacrificador, al reunir ideas de paciencia, arrepentimiento y obediencia con las expresiones verbales de la fe, reproduce a grandes rasgos el mismo principio que prevalece en los escrúpulos minuciosos de mortificación. Aquí entraría también la idea del “remanente”, o sea, aquellos judíos especialmente buenos que mantuvieron la continuidad de una relación sagrada con la deidad, a pesar de la apostasía del pueblo en general. Y el sacerdocio también sería una extensión del principio de sacrificio, en que envuelve a personas especiales apartadas para los ritos sacrificadores.

Los sacerdotes extienden a sí mismos el principio sacrificador en cuanto practican actos especiales de mortificación que en su

juicio los preparan para su oficio especial.

El principio acompañante de esta idea de sometimiento agraciado y voluntario es, por supuesto, la soberanía, y el otro lado de la relación soberano-súbdito está presentado en términos de las recompensas últimas reservadas para los de buena voluntad, quienes se someten al principio de gobernación. Es decir, al igual que los dos advenimientos de 159

Cristo, el contraste lógico entre soberanía y sometimiento es resuelto por traducción a términos de una sucesión narrativa en la cual primero prevalece el principio de sometimiento, de mortificación, pero que finalmente es seguido por el principio soberano de regocijo ilimitado. Mientras tanto, la noción de “gracia” en sí (como una manera de impulsar a la imaginación perezosa hacia los temores debidos) se extiende para incluir la idea de que las calamidades naturales son “actos de Dios”, designadas para advertir o castigar —y con ello el principio de mortificación es introducido con otro matiz—.

La mortificación es parte tan íntegra del orden como lo es el concepto legal de manos muertas en un contrato.

IV. Principios de gobernación expresados en forma narrativa

Supongamos que quisiéramos decir: “El mundo se puede dividir en seis clasificaciones principales”. Es decir, que quisiéramos tratar de “los principios de orden”, empezando por el orden natural, y colocando el orden sociopolítico del hombre en relación con ése.

Pero quisiéramos tratar estos asuntos en términos *narrativos*, que envuelven necesariamente una sucesión *temporal* (en contraste con el ciclo de términos para

“orden”, en que sólo se agrupan unos alrededor de otros, implicándose el uno al otro en varios grados, pero sin seguir una sola sucesión fija).

Expuesta narrativamente (en el estilo del Génesis, *Bereshith*, Comienzo), esta idea de principios o “comienzos” no estaría expresada simplemente en términos de clasificación, como si dijéramos “la primera de seis clases primarias sería tal y tal, la segunda tal y cual, etc.”. Más bien, un estilo completamente narrativo traduciría debidamente la idea de seis clases o categorías a términos de tiempo, como si asignáramos cada una de las clases a un “día” separado. Así, en vez de decir: “Y con eso termina la primera divi-

sión o clasificación general de nuestro tema”, diríamos: “y hubo tarde y mañana, día primero”

(o, más precisamente, el día “Uno”). Y así sucesivamente, a través de las seis clases generales, terminando, último en orden pero no en importancia, con la categoría del hombre y su dominio. [3](#)

Además, un estilo completamente narrativo *personalizaría* el principio de clasificación. Este papel es desempeñado por las referencias al *fiat* creativo de Dios, que desde el mismo comienzo imbuje el orden puramente natural del principio verbal (o sea, los elementos de esa “razón” que consideramos un aspecto tan esencial de la personalidad humana).

Logológicamente, la declaración de que Dios hizo al hombre a su imagen se traduciría así: el principio de personalidad implícito en la idea de los primeros mandamientos creadores, por los cuales todo se enfoca en términos de la palabra, es también aplicable a la percepción de sistemas de símbolos por parte del animal humano, que llegaría a “leer”

160

la naturaleza como si fuera un libro. En cuanto las palabras de Dios imbuyeron el orden natural con su genio, y en cuanto Dios es representado como diciendo palabras al primer hombre y a la primera mujer, el principio de personalidad humana (que desde el principio se identifica con *dominio*) tiene su análogo en la noción de Dios como superpersona, y de la naturaleza como el acto de un tal superagente. (Es decir, consideramos que el uso de símbolos es un ingrediente distintivo de “personalidad”).

Aunque técnicamente hay una especie de “protocaída” implícita en el principio de diversión que caracteriza el concepto bíblico de la Creación, y aunque el principio de sometimiento ya está presente (en los rasgos generales de un gobierno con Dios a la cabeza, y la humanidad sometida a su autoridad mientras que a su vez tiene dominio sobre todo lo demás en el reino natural), la alianza (como es anunciada en el primer capítulo) es necesariamente edénica, o “inocente”, puesto que aún no se ha pronunciado ningún mandamiento negativo. Desde el punto de vista dialéctico (de acuerdo con el conjunto orden-desorden) podemos notar que hay una posibilidad del “mal” implícito en la referencia a todas las seis clasificaciones primarias como “buenas”. Pero en todos los tres

puntos (lo divisivo, el orden de dominio y el bien universal) falta el negativo explícito. De hecho, lo más cercano a lo negativo directo (y ni éste es de tipo moralista o exhortatorio) se encuentra en la referencia al “vacío” (*bohu*) que precedió a los actos de clasificación hechos por Dios. Rashi dice que la palabra traducida como “informe” (*tohu*)

“tiene el significado de asombro y pasmo”. Entre paréntesis, en relación con Génesis 1:29, *The Interpreter’s Bible* sugiere otra negación implícita, en que el permitir explícitamente una dieta vegetariana implica que Adán *no* debe comer carne.

En el primer capítulo del Génesis, la insistencia es en el *fiat* creador como un medio de clasificación. Dice, en efecto, “¿qué ha hecho Dios (por su Palabra)?” El relato revisado de la Creación del segundo capítulo cambia el hincapié a cuestiones del dominio, diciendo, en efecto, “¿qué ha ordenado Dios (por sus palabras)?” El séptimo “día” (o categoría), que se encuentra al principio del segundo capítulo, tiene un interés dialéctico especial en su papel como transición entre los dos reales.

En cierto sentido, la idea del sábado es implícitamente una negación, puesto que es concebido como antitético a las seis categorías que se pueden clasificar todas juntas bajo el encabezado único de “trabajo”, en contraste con esta séptima categoría de “descanso”.

Es decir, trabajo y descanso son términos polares, u opuestos dialécticos. (En su *Política*, los términos usados por Aristóteles señalan esta relación negativa explícitamente, puesto que su palabra para la actividad comercial es *ascholein*, es decir,

“no estar de ocio”, aunque en realidad deberíamos más bien tender a usar el negativo al revés, definiendo “descanso” como “no estar trabajando”). Esta séptima categoría (de descanso después de laborar) obviamente sirve bien como transición entre orden (de Dios como principio de origen) y orden (de Dios como 161

principio de soberanía). El ocio surge como “institución” sólo cuando las condiciones de dominio hayan regularizado los patrones de *trabajo*. Y propiamente, justo después de este pasaje de transición, el mismo nombre de Dios sufre una transformación cuya calidad se indica bien en nuestras traducciones por un cambio de “Dios” a “Dios Nuestro Señor”. 4 Mientras que en 1:29 *Dios*

le dice al hombre y a la mujer que les es permitido comer de “cuantos árboles producen fruto”, *Dios Nuestro Señor* revisa notablemente (2:17): “Pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás”. Aquí, subrayando la gobernación, entra la negación imperativa.

Después, cuando la serpiente tienta a “la mujer” (3:4) diciendo: “No, no moriréis”, su declaración resulta parcialmente correcta, al grado de que no murieron el día en que comieron el fruto prohibido. En todo caso, 3:19 pronuncia la fórmula que ha sido interpretada teológicamente como derivación de la muerte física de la primera desobediencia de nuestros primeros padres: “Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres, y al polvo volverás”.

The Interpreter's Bible (p. 512) niega que haya ninguna inferencia de que el hombre podría haber vivido eternamente si no hubiese comido el fruto prohibido. El capítulo 3, versículo 20, se interpreta como implicación, sencillamente, de que el hombre habría considerado que la muerte era su fin natural, en vez de su “última frustración terrible”.

Así, el temor a la muerte se dice ser “la consecuencia del desorden en las relaciones del hombre”, cuando éstas son caracterizadas “por la dominación” (conjuntamente con el temor de que el súbdito se escape de su sometimiento). Esto parece estar en desacuerdo con la posición tomada por la Biblia *Scofield*, que, a la luz de las declaraciones de Pablo en Romanos 5:12-21 (“por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte”, y “por obra de uno solo, reinó la muerte”), interpreta el pasaje como significando que la “muerte física” se debe a un “estado o naturaleza de pecado universal” que es “nuestra herencia de Adán”.

No está dentro de nuestro objetivo presente, ni es de nuestra competencia, interpretar este versículo teológicamente. Pero la interpretación logológica sería la siguiente: Primero, observaríamos que al referirse a “desorden” y “dominación”, *The Interpreter's Bible* se refiere tan sólo a “orden” y “dominio” vistos desde otro ángulo.

Porque un modo de dominación es un modo de dominio; y un orden sociopolítico es por naturaleza una estructura piramidal

que, como hace obvio la historia de la Torre, puede representar el principio de desorden.

Si estamos en lo cierto en nuestra noción de que la idea de mortificación es inherente a la idea de dominio (al igual que el súbdito escrupuloso debe procurar “matar” dentro de sí cualesquiera impulsos que se opongan a las demandas autoritarias de la soberanía), 162

entonces el tema de una “primera” mortificación debe rondar la historia del “primer”

dominio y la “primera” desobediencia.

Pero comparado con “muerte”, “mortificación” es un término débil. Y así, de las maneras esenciales propias del estilo narrativo, este término más fuerte, más dramático, remplace al término más débil, más “filosófico”. Decir “muerte” sería la debida manera narrativo-dramática de decir “mortificación”. Merced a este arreglo, el orden natural se ve una vez más desde el punto de vista del orden sociopolítico al igual que la idea de mortificación en la labor ardua y el sometimiento de gobernación es remplazada por la imagen de la muerte en la naturaleza.

Desde el punto de vista de la formación de imágenes solamente (una vez que la idea de mortificación haya sido reducida a la idea de muerte, y la idea de muerte haya sido reducida a la imagen de un cadáver pudriéndose bajo tierra), ahora observamos una especie de “proto-caída figurada” en el juego de palabras de 2:7, donde Dios Nuestro Señor se representa formando al hombre (*adham*) de la tierra (*adhamah*). Ésta sería una manera figurada de decir que el hombre en su naturaleza física es esencialmente sólo tierra, o sea, el tipo de cosa en que se convierte un cadáver al pudrirse; o que el hombre es *antes que nada* sólo tierra respecto a su lugar en el orden puramente natural.

La definición se expresaría en términos narrativos o temporales por mostrar de qué provenía el hombre. Pero en cuanto es lo mismo de que fue hecho, entonces tal definición sería completada en términos narrativos por la imagen de su regreso a su origen.

En este sentido, el relato de la formación del hombre (en 2:7) atribuye ambiguamente las condiciones de su “regreso” a estos orígenes, como Dios Nuestro Señor hace explícito en 3:19, cuando otra vez el tema es la relación entre *adham* y *adhamah*: “Ya que

polvo eres, y al polvo volverás”. Aquí se trataría de una completa consistencia de imágenes, haciendo que concordasen todas las etapas de una narración.

Pero el tema de muerte aquí está relacionado explícitamente con otro aspecto de orden y dominio: lo arduo del trabajo. Y mirando un poco más atrás, encontramos que esta segunda alianza severa (la “adánica”) también sometió a la mujer a la dominación del esposo: otro aspecto de dominio. Y ha de haber una eterna enemistad entre el hombre y la serpiente (la imagen, o personificación narrativa, del principio de tentación, que hemos encontrado ser también intrínseco en los motivos que rodean a la idea de orden).

Logológicamente, entonces, la narración parecería decir algo como esto: aun si se empieza por pensar la muerte como un fenómeno meramente natural, una vez que uno se le acerca en términos de la *mortificación* cargada de conciencia, se obtiene una nueva percepción de ella. Porque la muerte llega a concebirse, en términos del orden sociopolítico, como una especie de *pena capital*. Pero una cosa de naturaleza tan escatológica es esencialmente un “comienzo” (puesto que también “fines” son principios, y he aquí un lugar donde se juntan comienzos y finales, en cuanto concierne a términos 163

narrativos que definen esencias). Por lo tanto la muerte en el orden natural llega a concebirse como la realización o consumación de la mortificación en el orden sociopolítico, pero con la diferencia de que, al igual que sucede con la pena capital al sentenciar las transgresiones contra la soberanía, no se la considera en sí totalmente

“redentora”, puesto que requiere modificaciones adicionales, en el sentido de colocación en un reino celestial eterno después de la muerte. Y esto completa el patrón de orden: la simetría de lo sociopolítico (*cum* verbal), lo natural y lo sobrenatural.

V. Recapitulación, sobre muerte y mortificación

Si el punto sobre la relación entre muerte y mortificación ya le parece claro, el lector debe saltarse esta sección. Pero en caso de que aún no lo vea claro, debemos hacer un intento más en nuestro esfuerzo por mostrar cómo el paso de la culpabilidad cargada de conciencia a un régimen de mortificación puede ser traducido na-

rrativamente a términos del pago de “pecado” a “muerte”. Es importante, porque el principio de mortificación es inherente a la idea de sacrificio redentor que hemos asociado a la idea de orden. Las variantes seculares de mortificación, podríamos decir, se encuentran más bien en la vertiente “suicida” de la motivación humana, mientras que las variantes seculares de redención merced al sacrificio de una víctima escogida están en la vertiente del homicidio.

La represión cargada de conciencia es la reacción del animal que usa símbolos a las condiciones existentes en el orden sociopolítico. Los síntomas *físicos* que la acompañan parecerían ser una especie de muerte. Así, aunque la *palabra* para la actitud llamada “mortificación” es tomada del orden *natural*, la *sensación* misma es una respuesta a varias situaciones de dominio en el orden sociopolítico. Este puente terminológico, que conduce del orden natural al sociopolítico, puede servir así a la inversa como una ruta del orden sociopolítico al orden natural. Entonces, en vez de decir que “la represión cargada de conciencia *se parece* a la muerte”, transformamos la ecuación de una secuencia cuasi-temporal, diciendo que la muerte “viene de” el pecado. Volveremos al asunto posteriormente, al considerar formalmente la manera en que términos que son sinónimos lógicamente, o que se implican uno al otro tautológicamente, pueden ser tratados narrativamente como procediendo del uno al otro, como causa a efecto.

Logológicamente, podríamos identificar el principio de personalidad con la capacidad de dominar sistemas de símbolos. Intrínseco en tal personalidad está el “sentido moral”, es decir, el sentido de “sí y no” que acompaña los mandamientos negativos de orden.

Basada en el lenguaje (como los elementos de la “razón”) esta conciencia obtiene su alto desarrollo de los mandamientos y ordenanzas de gobernación. Un análogo logológico correspondiente a la inmortalidad personal podría ser derivado de la naturaleza de un 164

hombre personal, el cual —se puede decir— sobrevive a la muerte física de la persona determinada que lo llevó, tal como la idea de la esencia de Napoleón (el carácter resumido en su nombre) puede ser distinguido verbalmente de la idea de su “existencia”.

Mientras podamos “recordar” por el nombre a un antepasado fallecido, al recordar la calidad de la personalidad asociada a ese nombre, puede decirse que “aún está con nosotros en espíritu”. Y desde el punto de vista estrictamente logológico, la proposición de que el hombre necesariamente concibe a Dios de acuerdo con el principio personal de lo verbal podría ser expresada en estilo narrativo como el enunciado de que Dios es una superpersona que da órdenes y que creó al hombre a su imagen. Ésa es la manera en que la proposición debe ser expresada narrativamente, ya se crea en ella o no teológicamente.

De modo similar, podemos elegir, como San Pablo, interpretar el relato bíblico de la Creación y la Caída como si dijera literalmente que, aunque los demás animales mueren naturalmente (sin estar sujetos ni siquiera a la especie de alianza que, por definir verbalmente al pecado, lo hace posible), todos los miembros de la especie humana mueren no como resultado de un proceso natural sino porque el primer miembro de la especie “pecó”. Es decir, la muerte en el caso del hombre está asociada primariamente al principio de personalidad (o “conciencia”), como el que la Biblia relaciona explícitamente con una alianza verbal hecha por el primer exponente, y el más poderoso, del principio verbal creador, en su relación con la idea de orden. Dicho en otra forma: cuando la muerte es vista “personalmente”, en términos moralistas teñidos de condiciones de gobernación (el orden moral), es concebida no tan sólo como un proceso natural, sino como una especie de “pena capital”.

Pero un análisis estrictamente logológico del idioma mítico (del estilo que es natural a la narración) sugiere una posibilidad como la siguiente: aun si no se creyera en la interpretación teológica que hace Pablo de la historia, aun si no se creyera literalmente que la muerte física de todos los hombres es el resultado de la desobediencia del primer hombre, el modo de la narración bíblica de asociar “pecado” a “muerte” sería el modo correcto de relatar esta historia.

Supongamos que sólo quisiéramos decir: “El orden da lugar a un sentido de culpabilidad, y en cuanto uno procura obedecer concienzudamente la ley vigilando los impulsos desde adentro, tiene el sentido de matar estos impulsos”. Entonces, dentro de los recursos que son propios de la narración, el curso a seguir sería

buscar la manera más fuerte posible de decir “es como si hasta la muerte física fuese una especie de pena capital impuesta a la conciencia humana”. Y eso precisamente es lo que hace la historia, del modo más claro y severo posible. Y así es como debe ser expresada narrativamente en cualquiera de los dos casos —es decir, ya sea que se le dé la interpretación literal teológica que le dio Pablo, o que se interprete metafóricamente—.

La teología está bajo el signo de lo que Coleridge llamaría el “filosofema griego”. El 165

estilo narrativo del Génesis está bajo el signo de lo que Coleridge llamaría “arqueología hebrea”. Cada estilo, a su modo, concierne a “principios”; el Génesis usa apropiadamente el lenguaje “mítico” de comienzos *temporales*. (El uso especial que hace Coleridge de la palabra “arqueología” es particularmente feliz aquí, puesto que *archai* son o principios primarios filosóficos, o comienzos en el tiempo.)

Discutí esta ambigüedad en la sección titulada “El temporizar de motivos” en mi *A Grammar of Motives*. Pero ahora estamos tratando de señalar un aspecto levemente diferente de la cuestión. Estamos sugiriendo que en cuanto al enfoque logológico de la relación entre orden y culpabilidad, la narración bíblica tal como es redactada ahora sería expresada “correctamente”, ya sea que concordemos con la interpretación teológica de Pablo del “pecado original”, o veamos la narración sencillamente como un modo narrativo y mítico de describir una experiencia puramente secular: o sea, el sentido de

“mortificación” que acompaña a cualquier esfuerzo escrupuloso (esencial) hacia la supresión voluntaria de apetitos ingobernables.

Tal especulación sugeriría que el modo “arqueológico” de expresión permite naturalmente una extensión más amplia de interpretación que el “filosofema” y sus equivalentes en la teología formal. La narración es, naturalmente, más “liberal”. Pero esta misma liberalidad puede finalmente impulsar la controversia teológica, en cuanto se hagan esfuerzos teológicos de imponer sobre la expresión narrativa un marco de interpretación más estricto que aquel al cual el estilo está naturalmente adaptado. (Un paso más es la posibilidad de decir que el teólogo está inspirado de modo propio; y así, aunque cita la narración original como autoridad de

Dios, su reducción de la posible interpretación puede ser vista después como si fuese hecha ella misma por autoridad de Dios.)

Si quisiéramos decir: “es esencialmente como si esto nos estuviera matando”, nuestro modo narrativo de expresar semejante esencia o principio sería el mismo, ya sea que ello tuviese significado literal o figurado. En cualquier caso, no diríamos solamente que “el sentido de *mortificación* está profundamente enlazado al sentido de culpabilidad”. Más bien diríamos: “El mismo significado de la muerte en sí se deriva de tal culpabilidad”. O

con más precisión aún, simplemente se presentaría al hombre en el acto de pecar, y luego al soberano escandalizado diciéndole que va a morir. Y si éste fuera el “primer” hombre, entonces la vinculación entre la idea de culpabilidad y las imágenes de muerte en su caso *representaría* tal vinculación “primaria” en general.

Sin embargo, nótese cómo esta cualidad ambigua de los comienzos narrativos puede tender a invertir las cosas, cuando éstos son traducidos a los principios abstractos de

“filosofemas”. Porque, mientras que narrativamente se usaría una imagen natural (muerte —el regreso al polvo—) para sugerir una idea espiritual (culpabilidad respecto a las tentaciones implícitas en una alianza), ahora la idea imbuye en efecto la condición

166

natural, y en esta inversión la idea de *muerte* natural llega a imbuirse de la idea de *mortificación* moral, aunque se había empezado por usar la idea de muerte física como un término para nombrar la condición mental que parecía ser análoga a ella.

VI. *El principio narrativo en la formación de imágenes*

Además de discutir la manera en que el estilo narrativo traduce principios a términos de prioridad temporal y de personalidad, debemos considerar el papel peculiar de las imágenes en tal “arqueología”.

Se presenta cierto problema aquí, a saber, tratar de decidir exactamente cómo debe ser limitado el concepto de imágenes. Hay un sentido en que todas las cosas enumeradas en el relato de la creación deben ser consideradas como imágenes (enumeraciones de cosas naturales positivas que se consideran imbuidas del principio o idea de un autor y autoridad divinos). Aquí estarían

las aguas, el sol, la tierra, la luna, las estrellas, las varias cosas vivientes, etc., como son definidas por “el Espíritu de Dios”.

La fórmula “haya luz” podría decirse que introduce (en términos de un acto y de una imagen) el “principio de elucidación” al mismo comienzo, y en términos del conjunto oscuridad-luz que, aunque ambas son a su modo “positivas” en cuanto concierne a su carácter puramente físico, están relacionadas dialécticamente como la completa negación la una de la otra. Entre paréntesis, la relación entre la oscuridad precreadora y la luz creadora también introduce, al mismo comienzo y en imágenes reales, la idea del conjunto orden-desorden —y fundar las condiciones para expresar la contraorden, usando imágenes, como un “Reino de Oscuridad”—.

La declaración explícita de que el hombre está hecho a la imagen de Dios se traduciría logológicamente así: “Dios y el hombre están caracterizados por un principio de motivación común”, principio que consideraríamos ser el principio de personalidad que va con la capacidad de usar símbolos. Esta relación es reafirmada en el relato de cómo Adán nombra los varios animales, aunque hay también una notable diferencia en el grado de autoridad e invención propia de este concepto jerárquico de orden.

La referencia al vapor en el capítulo 2, nos dice *The Interpreter's Bible*, antes seguía al versículo 8, que se refiere al jardín de Edén, y rezaba originalmente: “...y un vapor subía de la tierra y regaba el jardín”. El mismo comentario añade: “Ésta es una declaración al efecto de que el jardín era regado sobrenaturalmente (la palabra traducida por *vapor* probablemente tiene una connotación mitológica)⁵ y no por labor humana”.

Sea lo que sea este vapor mitológica o teológicamente (así algunas veces se ha interpretado como representación del “error”), hay una posible explicación logológica de ello, de acuerdo con el hecho de que un relato de “comienzos” favorece naturalmente las imágenes asociadas a la infancia. Tal imagen bien podría representar, narrativa o 167

“míticamente”, el recuerdo vago del animal que usa símbolos de ese periodo temprano de su vida en que emergía de la infancia y empezaba a hablar. Porque en ese tiempo, el mismo desarrollo de su percepción de las palabras se sentiría como una especie de con-

fusión, o falta de claridad, mientras que una porción del cosmos lingüístico (o luz verbal) se separaba gradualmente del caos comparativo (u oscuridad inarticulada) de sus comienzos infantiles. Es decir, mientras que la mudez probablemente no tiene ni la más mínima sugerencia de confusión o privación para el animal que no nace con la capacidad de hablar, el estado de mudez debe ser bastante diferente respecto al periodo en que el ser humano emerge de la infancia hacia el uso del lenguaje. Pero a la vez podría estar dotado de connotaciones “promisorias” o “fértiles”, en cuanto el que vagaba en la neblina se acercase a la claridad.

Al menos, hay un ejemplo notable de este tipo de vapor en la *Tentación de San Antonio*, de Flaubert. Porque a medida que la obra procede, se desarrolla en forma de una *regresión* acelerada, volviendo finalmente al concepto de un origen inicial en la materia “pura” (como principio natural). Al igual que vimos en relación con Agustín la procesión final de un “comienzo” hasta el desarrollo en la plenitud, el libro de Flaubert rastrea la plenitud a sus comienzos en un principio de materia herética, unitaria. En este desarrollo inverso, el vapor del aliento de un monstruo marca la línea de división entre el dominio de lo verbal y el dominio de lo informe infantil (donde todas las cosas son combinaciones remendadas, completamente ajenas al dominio del orden tal como lo conocemos). De modo similar, la gente de la bruma del ciclo de los *Nibelungos* de Wagner parecen tener esta misma calidad (particularmente en el *Nebelheim* de *Das Rheingold*, que es seguramente la más “infantil” de las piezas, aunque todas en cierto grado parecen cuentos de hadas).

El elemento de complicación respecto a las imágenes, cuando éstas se usan para encarnar narrativamente principios o ideas, es que las imágenes encierran posibilidades de desarrollo por derecho propio. Así, hay una especie de “mortalidad” implícita en la expresión misma, “árbol de la vida”. Se podría pensar en él cortado, por ejemplo. El cuento bíblico lo relaciona en forma contrastante con el fruto prohibido (que resulta ser un árbol de la muerte). Pero aún hay el asunto de negar el acceso al árbol *como árbol*; de ahí la disposición de que, después de la expulsión, se colocara un querubín “que blandía flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida”. La espada parecería estar lo más directamente relacionada con la idea de alejar a la gente de un árbol;

pero también concordaría con la idea de “proteger” la vida (aunque aquí, irónicamente, esta especie de

“protección” implica un *negar*, y de tal modo encierra otro aspecto de las negativas de dominio, con su principio de “pena capital”, o “mortificación” en general).

Discutiremos en otra parte las implicaciones de las imágenes envueltas en la obstetricia desnaturalizada del Génesis, la posible interpretación logológica de la 168

desnudez, las imágenes del acto de comer y el papel de la serpiente como imagen y representación personalizada, simultáneamente, del principio de tentación.

Tal vez el único despliegue mayor de imágenes en los primeros tres capítulos concierna a las palabras iracundas de Dios Nuestro Señor a Adán (3:17): “Por ti será maldita la tierra”. Sobre este punto, la Biblia *Scofield* dice que la tierra es maldita porque

“es mejor para el hombre caído luchar con una tierra renuente que vivir sin trabajar”.

Pero desde el punto de vista estrictamente logológico, el comentario de Rashi parece concordar más con el principio de “iniciación” que infunde estos capítulos: “Esto es similar a quien sale a hacer el mal; y la gente maldice los senos que mamó”. Rashi considera aquí una simetría que envuelve escena, agente y acto. Dios Nuestro Señor, para maldecir a este agente, maldice el suelo mismo que pisa. Incluso podríamos recordar, en cuanto al juego de palabras *adham-adhamah*, que éste es el suelo mortal, e imbuido de dominio, de donde vino.

Por supuesto, las imágenes también rondan a las ideas cuando éstas son expresadas en el estilo de “filosofemas”. También, las ideas siempre contienen cierto elemento de personalidad, como hacen aparente los diálogos de Platón. Y la noción hobbesiana de una alianza casi original indica cómo la presión del pensar narrativo afecta nuestras ideas de leyes, principios y resúmenes. Pero aunque el estilo “arqueológico” no se puede distinguir categóricamente del “filosofema”, al menos se pueden distinguir sus varias vertientes, o tendencias, y con el tiempo se pueden observar los tipos de desarrollo que son específicos en cada uno.

VII. Dominio, culpabilidad, sacrificio

En resumen, al volver de la consideración de un ciclo terminológico, en que los varios términos se implican mutuamente el uno al otro, hacia la consideración de la terminología narrativa de estos primeros capítulos del Génesis, notamos que los términos narrativos permiten que la idea de orden sea “procesada”. Aquí podemos empezar con la creación de un orden natural (aunque concibiéndolo como infundido de un principio verbal); luego podemos proceder a una idea de inocencia no perturbada por los “no harás”; a continuación podemos introducir un mandamiento negativo; luego representarlo como violado; entonces describir una nueva alianza propuesta en la base de esta violación, y con pena capital; después se puede introducir el principio de sacrificio, lo que llegaría a ser totalmente claro al llegar a la alianza de Noé, en que después de la gran purificación por el agua, Dios dio a Noé la señal del arco iris y “alzó Noé un altar a Yavé, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció sobre el altar un holocausto” (8:20). Después, gradualmente, y con más y más claridad, emerge la transición de un mero sacrificio a la idea de redención directa a través del “victimaje”.

169

El editor de la Biblia *Scofield* dice lo siguiente respecto a la alianza de Noé: “Su rasgo distintivo es la institución, por vez primera, del gobierno humano —el gobierno del hombre por el hombre—. La función más alta del gobierno es matar judicialmente.

Todos los demás poderes gubernamentales están implicados por eso”. Síguese que la tercera ley divina es distintivamente la de gobierno humano.

Empero, hay una notable diferencia entre la idea de matar al sacrificar un animal y la idea de matar en 9:6: “El que derramare la sangre humana, por mano de hombre será derramada la suya”. Ésta es la *lex talionis*, el principio de justicia humana, concebida según la naturaleza de las escalas, y basada en la idea de una autoridad última. No es la idea de un sacrificio vicario. Eso se encuentra implícito en el sacrificio de Noé de los animales puros como holocausto.

Pero la idea de pureza logra finalmente su plena porción de *personalidad*, en la idea de un sacrificio personal apropiado. El principio de victimaje personal fue introducido incipientemente, respec-

to a la teología, en relación con la próxima alianza, envolviendo el hecho de que Abraham estuviera dispuesto a sacrificar a su hijo amado, Isaac, sobre el altar de la gobernación de Dios —mientras que el principio de victimaje personal también estaba claramente allí, en la idea de Israel mismo como víctima—. Fue completado en el concepto de Cristo que tenía Pablo, y en el Nuevo Reino.

También debemos notar que, en la medida en que se desarrollaba la idea de una víctima *personal*, surgieron los incentivos para ofrecer una justificación judicial del sacrificio, más acorde con el tipo de pensar representado por la *lex talionis*. Así, la idea de una víctima personalmente apropiada podría conducir a muchas nociones diferentes, tales como: 1) el ideal de una víctima perfecta (Cristo); 2) el uso “civilizado”, por los griegos, de criminales que habían sido condenados a muerte, pero que se mantenían en reserva para ocasiones de Estado en que se consideraba necesario algún sacrificio ritual; 3) la “idealización” por Hitler del judío como enemigo “perfecto”.

Mientras que los términos del orden, considerados tautológicamente, giran en redondo como la rueda de Ezequiel, implicándose el uno al otro interminablemente, cuando sus funciones se incorporan en el estilo narrativo el ciclo puede ser traducido a términos de una progresión lineal irreversible. Pero cuando el principio de autoridad es personificado como Dios, y el principio de desobediencia como Adán (el “viejo Adán en todos nosotros”), el principio de tentación como una serpiente esópica, Eva como mediador en el sentido peyorativo de la palabra, y la idea de tentación es reducida por medio de imágenes a términos de comer (la imagen perfecta de un “primer” apetito, o tentación esencial, empezando, como lo hace, con lo infantil, pero sobreviviendo sin embargo en lo adulto), esta reducción del ciclo tautológico a una progresión lineal narrativa hace posible la noción de un *desenlace*.

De manera que, cuando leemos de una alianza rota tras otra, y vemos que el principio 170

sacrificador es eternamente reafirmado de nuevo, esta sucesión puede ser interpretada narrativamente como el movimiento hacia una culminación, aunque desde el punto de vista del ciclo tautológico “siguen interminablemente” implicándose el uno al otro.

Logológicamente, muchas formas de victimación se ven como variantes del motivo sacrificador. Los holocaustos, Azazel, Isaac, Israel en exilio y los varios “remanentes”

que sufren tribulaciones en nombre de la rectitud pueden todos ser enumerados, conjuntamente con Cristo, como “reindividuaciones del principio sacrificador”. Pero un concepto teológico de la narración puede conducir a una especie de clasificación más

“promisoria”, en la cual todos los sacrificios y sufrimientos anteriores a la Crucifixión pueden ser clasificados como “tipos de Cristo”. Cuando los devotos advierten que “la Crucifixión de Cristo se repite interminablemente cada vez que pecamos”, están expresando un equivalente de nuestro punto logológico referente a la relación entre lo lineal-temporal y lo cíclico-tautológico.

Logológicamente, la “caída” y la “redención” sólo son partes del mismo ciclo; cada una implica la otra. El orden puede ser invertido, porque los términos en que concebimos la redención pueden ayudar a formar los términos en que concebimos la culpa que ha de ser redimida. En este sentido es “anterior” a la culpabilidad a la cual se piensa que sigue (al igual que la calidad de una “cura” puede modificar nuestra idea de la “enfermedad”

para la que se piensa ser la cura —o como un modo de “realización de deseos” puede servir paradójicamente para reforzar la intensidad de los deseos—). Pero narrativamente están situadas en lados opuestos de un largo desarrollo que forma un solo “Libro” de los dos Testamentos tomados en conjunto.

Así, mientras que narrativamente el “no harás” de Dios Nuestro Señor precedió a la tentación de Eva por la serpiente, apelando a la imaginación al mezclar las imágenes de comida con imágenes de dominio (“y seréis como Elohim”), y mientras que la tentación precedió a la caída, logológicamente el mandamiento negativo es en sí una condición implícita de tentación, puesto que la denegación contiene el principio de su propia aniquilación. Porque en cuanto una restricción, que es intrínseca al orden guiado verbalmente, introduce el principio de negatividad, constituye técnicamente el incentivo de completar la simetría llevando el mismo principio de negatividad un paso más adelante, y negar la negación. Ésta es la única especie de “autorrectificación” que tiene lo negativo como tal.

Este principio de sí y no, tan esencial al sentido personal, verbal y “doctrinal” del bien y el mal, es desde su mismo comienzo un problema potencial. Y cuando se añaden a ello los letreros de imperio que dicen: “Prohibido el paso”, que a la vez estimulan deseos y exigen su represión, se ve el motivo por el cual sostenemos que la culpabilidad es intrínseca a la idea de una alianza. Entonces la cuestión se vuelve la siguiente: ¿Es igualmente intrínseco el victimaje (redención por expiación vicaria) a la idea de 171

culpabilidad? La Biblia, vista ya sea logológica o teológicamente, parece decir que sí lo es.

Un punto notable y desafortunado de la narración consiste en sus ambigüedades en lo que respecta a las relaciones entre los sexos, a no ser que sean “descontados”

logológicamente. Si el hombre, considerado desde el punto de vista de una sociedad patriarcal, se cree ser “esencialmente superior” a la mujer, de quien es el “amo y señor”, de ello se desprende que, en lo que concierne a la forma narrativa de expresar tal superioridad social, debe mostrarse que el hombre “era primero”. Por consiguiente, en cuanto al *primer* parto, en contraste con los partos ordinarios, la mujer tiene que ser representada como nacida del hombre. Ésta es la única manera de hacer que él sea absolutamente primero en términos narrativos. Así, el castigo pronunciado sobre Eva (3:16): “Y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará” fue presagiado ambiguamente (2:21-22) donde Eva es formada de la costilla de Adán.

Un modo narrativo similar de proclamar la superioridad social esencial del hombre aparece en las *Euménides* de Esquilo. Aquí Atena, en su papel de diosa de la Justicia, rinde su fallo decisivo durante el “primer” juicio del “primer” tribunal —y observa atinadamente que, aunque es mujer, no nació de mujer sino de la cabeza de Zeus—. (Su decisión, entre paréntesis, implica de otro modo la modificación sociopolítica del parto natural, puesto que libera a Orestes de los cargos de matricidio, sosteniendo que, en realidad, no pudo haber tenido una madre, puesto que la descendencia pasaba por la línea masculina, con la mujer sólo como una especie de incubadora para la simiente masculina.)

La conciencia de la desnudez como resultado de la caída también parece haber sido interpretada con demasiada sencillez, sin

referencia al relieve principal acerca de una *alianza*. El enfoque desde el punto de vista del “orden” sería un poco indirecto, según estas líneas: el orden social, conduce a diferenciaciones de *status*, que son indicadas por diferencias en el *vestuario*. Así, las mismas condiciones sociopolíticas que acompañan a una alianza también afectarían la cuestión del vestuario, resultando en la conciencia de la desnudez. La misma narración bíblica deja claro que, bajo las condiciones de gobernación, la diferenciación sexual es primariamente una cuestión de *status* relativo. En una situación en la que hombre es a mujer como amo es a sirviente, y en la que las diferencias entre los sexos se indicaran por el vestuario, la desnudez sería demasiado igualitaria.

Pero después de haber sido continuada la diferenciación sexual por el vestuario, por un periodo de tiempo suficiente la gente empezó a suponer que había una diferencia entre motivos “sociales” y los “sexuales” mucho mayor de la que realmente existe, y esto es verdad también respecto al psicoanálisis moderno —hasta el presente, necesitaríamos una especie de disociación irónica, tal como lo propuso Marx en conexión con el 172

“fetichismo de artículos de consumo”, antes de poder acercarnos ni remotamente a la comprensión del grado en que motivos sociales se esconden en nuestras ideas de la pura sexualidad “física”. Sin embargo, esta imagen maravillosamente precisa de la desnudez, tal como es interpretada desde el punto de vista de la enajenación que resulta del orden en el sentido de rangos divergentes, ha sido interpretada tanto en términos puramente sexuales que la gente frecuentemente piensa hasta en la transgresión original de Adán como esencialmente sexual. En cuanto que la ropa implica enajenación o diferenciación por *status*, constituye por lo mismo una especie de “caída”. En sí, se opone al orden natural; sin embargo, la desnudez no concuerda con el orden de nuestra “segunda naturaleza”.

Un punto final, y nuestra discusión de los recursos específicamente narrativos quedará terminada. Las primeras palabras de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles son lo que mejor puede servirnos de texto: “Cada arte y cada investigación, y asimismo cada acción y ocupación práctica, se supone tiende hacia algún bien: por ende se ha dicho con razón que el Bien es aquello hacia lo cual todo aspira”. Así, cada vez que el relato bíblico dice que vio Dios que era

bueno, podríamos interpretar la fórmula como si tuviera de equivalente puramente técnico alguna declaración tal como: “Y fue dotado del principio de propósito”. Puesto que palabras como “fin”, “objetivo”, “propósito” son nuestros términos más generalizados para semejante idea, de ello se desprende que el igualar “ser”

con “ser bueno” (como en el primer capítulo del Génesis) es un modo de expresar ética, dramática y narrativamente que el “propósito” de una cosa es técnicamente uno con su *esse*, o sea, su ser. Las cosas naturales, por su naturaleza como creadoras, son vistas como las *realidades* de Dios, y por ende como si incorporasen un “diseño” (y concuerdan perfectamente con el hincapié de Aristóteles, el cual trata de las variedades de “acción” más bien que con objetos o cosas o procesos en el sentido puramente neutral en que los viera la ciencia totalmente impersonal y pragmática).

En resumen, la idea de *propósito*, tan esencial al principio narrativo de *personalidad*, aquí está fijada en la idea de orden, identificándose con el “bien”, por lo cual todas las cosas, por el mero acto de existir, contenían en sí mismas el propósito de su ser.

No; ése no es exactamente el caso. Porque su naturaleza como “realidades” depende de su naturaleza como actos de Dios. Por consiguiente, en el último análisis, su propósito envuelve su relación con los propósitos de su autor (tal como las palabras en un libro bien escrito derivan su propósito del propósito del libro en general —y la Biblia constituye un concepto bastante “libresco” del proceso creador—).

Dos observaciones más: 1) Recordar, una vez más, que según la pura dialéctica del caso, este pronunciar las cosas como “buenas” introdujo las posibilidades del “mal”. 2) Es interesante pensar cómo la *Ética* de Spinoza volvió, en efecto, a enunciar la narración bíblica (por traducirla de términos de “arqueología” a los términos circulares del 173

“filosofema” tratando de la Creación “en principio”). Pensemos en su palabra para propósito, *conatus*, o sea, el esfuerzo de cada cosa por seguir siendo lo que es, a no ser que, o hasta que, se lo impidan las determinaciones impuestas sobre ella por otras cosas que se esfuerzan igualmente en seguir siendo lo que son. Spinoza tenía también su equivalente técnico de la relación de la cosa en

particular con un principio omniincluyente que a la vez era exterior a ella e infundía su esencia misma. El principio sacrificador en Spinoza parecería tomar la forma de una mortificación benigna, una desconfianza sistemática y apacible de los estímulos de los dioses de imperio.

VIII. Comparación final de estilos cíclicos y rectilíneos

Teológicamente, hay dos clases de “pecado”, el “original” y el “actual”. Los pecados

“actuales” son los cometidos por un pecador individual, por derecho propio. Pero el pecado “original” es el del “viejo Adán” en nosotros. Es pecado “en principio”. Por consiguiente, es la especie de culpabilidad que, traducida a términos de una sucesión temporal, “heredamos” de nuestro “primer” antecesor de la línea masculina, como resultado de su “primera” desobediencia al “primer” mandamiento negativo impuesto a él por la autoridad primaria (a quien estaba sometido, pero de quien heredó dominio sobre todas las cosas, incluyendo su mujer). Porque ésa es la manera de decir “en principio” en términos narrativos.

¿Y por qué siempre cometemos este pecado “en principio”? Porque la tentación es intrínseca al ciclo tautológico de términos implícitos en la idea de orden (la condición más

“decisiva” de todos es el principio de negatividad que “inevitablemente” implica la

“libertad” de negar una negación, de desobedecer un mandamiento negativo).

Y el “no harás” es intrínseco al orden, puesto que el orden, o dominio, envuelve las negatividades de la ley, los avisos de “Prohibido el paso” que van con el desenvolvimiento de la propiedad y sus derechos.

La obediencia le dice que no al “yo” desde adentro “concienzadamente”, no sólo por temor de ser controlado desde el exterior.

Y aquí surgen los modos de sacrificio que se expresan de manera “suicida”, como mortificación, o de manera “homicida”, al sacrificar a chivos expiatorios más o menos claramente identificados con los rasgos de la personalidad humana. Por consiguiente, la idea de una transgresión primaria es completada por la idea de una redención última (ambos pasos, el primero y el último, implican el principio de *sustitución*, habiendo el

“viejo Adán” pecado por nosotros, y es preciso que alguna especie de redentor o mediador correspondiente interceda por nosotros).

La narración, interpretada teológicamente, promete una progresión lineal última que pusiera fin a toda progresión lineal (al terminar el tiempo o la cadena narrativa, para ser 174

remplazados por el dominio de la eternidad o de “principios”).

Sin embargo, ya crea uno o no, teológicamente, en tal desarrollo, queda aún la advertencia logológica que nos ha preocupado aquí: hay razón para creer que, mientras continúe la era de dominio temporal, continuará el ciclo de términos implícitos en la idea del orden mundano, regresando siempre sobre sí mismo, así siempre “culpable”, así siempre exigiendo “redención”, así siempre incitando otra vez hacia la búsqueda de una víctima terapéutica. Parece ser que aun si uno cree en una víctima perfecta, sobrenatural y superpersonal, y en que uno puede ser salvado eternamente si se identifica con su sacrificio voluntario, queda aún el impulso de buscar víctimas también aquí en la tierra, quienes deben ser castigadas por su papel real o imaginario en estorbar el camino del creyente hacia la felicidad, o tal vez por amenazar con enviarlo demasiado pronto por el camino celestial.

Así, respecto al Éxodo, el libro que “expone, en tipo, toda redención” y es, en tipo,

“el libro de las condiciones que rigen todas las relaciones con Dios” (sacerdocio, sacrificio, perdón, purificación, rehabilitación, adoración), nuestra Biblia *Scofield*, dice también: “En términos generales, el libro enseña que la redención es esencial en cualquier relación con un Dios santo; y que aun un pueblo redimido no puede tener asociación con él si no se purifican constantemente de la corrupción”.

Nuestro equivalente estrictamente logológico de esta declaración teológica estaría basado en el hecho de que la idea de un “Señor” (Amo) es aplicable tanto a la gobernación mundana como lo es a la sobrenatural. Así, para un orden de motivos puramente

mundanos,

debemos

esperar

una

especie
de
“corrupción”

correspondientemente mundana, con su llamado correspondientemente mundano de purificación por sacrificio. El nazismo nos ofrece el ejemplo más rotundamente obvio de las maneras en que tal “purificación” opera a través de una ideología que describe una víctima “perfecta” so color de enemigo “total” (un esquema que envuelve redención por la sangre y el poder). Así, donde la Biblia *Scofield* comenta: “La historia de Israel en el desierto y en la tierra es una larga crónica de violación de la ley”, debemos entender que esto significa logológicamente que la narración bíblica está tan sólo reexpresando continuamente el principio de circularidad intrínseco a la idea de orden, y que se encuentra continuamente con esta situación circular a pesar de la rectilinearidad del método narrativo.

Además, debemos recordar que la circularidad es reversible, que permite no sólo una progresión del crimen a la culpabilidad, sino también de la culpabilidad al crimen. Es decir, en cuanto hay culpabilidad intrínseca en el orden social, ésta no sería: “actual” en sí, sino análoga al “pecado original”, una ofensa cometida, de algún modo, en el principio. Aquí el sentido de “criminalidad” podría conducir al tipo de crimen que la

“justificaría” en términos de la responsabilidad individual del sujeto. El transgresor 175

primero se sentiría culpable, y después cometería el crimen que justificara la culpabilidad (o, más frecuentemente, el crimen que desafía la culpabilidad). Muchos crímenes

“fogosos”, del tipo que caracteriza a la “delincuencia juvenil”, probablemente se producen de este modo.

Otra manera de entender la relación entre lo circular (o tautológico) y lo narrativo consiste en notar cómo el estilo narrativo puede alargar una *simultaneidad* hasta convertirla en una *sucesión*. Empecemos con una parodia obvia: “La somnolencia del individuo condujo a que sintiera sueño, lo que a su vez produjo los síntomas que acompañan al deseo de dormir”. Aquí, obviamente, sólo hemos expresado la misma situación tres veces, como si discutiéramos una sucesión de etapas. Sin embargo, si este ejemplo parece

demasiado absurdo para ser útil, recordemos esta observación “narrativa”

de Calvin Coolidge sobre problemas económicos: “Cuando los trabajos escasean, se produce el desempleo”. Aquí, por supuesto, *escasez de trabajos* es tan sólo un sinónimo de *desempleo*; las dos ideas sólo vuelven a expresarse circularmente una a la otra; sin embargo, la oración está redactada narrativamente, como si hubiese dos etapas, la primera conducente a la segunda,

De modo similar, al discutir la construcción de la Torre, *The Interpreter's Bible* dice:

“El único resultado de esta blasfemia fue que la sociedad humana fuese fragmentada”.

Tal es el caso *narrativamente*. Pero respecto a la noción de lo *cíclico*, tal fragmentación es meramente un *sinónimo* de la misma idea implícita en la construcción de la Torre.

Usualmente no nos damos cuenta de la frecuencia con que usamos lo casi sucesivo de la narración, cuando en realidad estamos dando tan sólo un sinónimo. Así, al describir los síntomas del hambre, podríamos decir que estos síntomas “conducen” al hambre, mientras que pura y sencillamente constituyen tan sólo otra forma de expresar el hambre; *son* el hambre.

O de igual manera, abordando la cuestión desde el punto de vista puramente narrativo, *The Interpreter's Bible* ofrece un bosquejo del Génesis, notando cómo la

“expulsión del jardín” *va seguida* del “desarrollo de la civilización”. Respecto a la narración solamente, esta declaración es bastante intachable. Pero desde el punto de vista de la circularidad terminológica, las dos expresiones son sinónimas. El desarrollo de la civilización es, por pura definición, el desarrollo de condiciones idénticas a la pérdida de lo edénico. Así que vemos otra vez aquí cómo, por medio de los recursos de lo narrativo, una ecuación entre dos estados puede ser expresada como un tránsito de un estado al otro.

O consideremos este ejemplo (*The Interpreter's Bible*, p. 504), donde se dice que la consciencia del hombre enajenada de la muerte después de la caída “fue el resultado inevitable del desorden radical de las relaciones humanas que constituyó la conse-

cuencia inmediata de su acto". Aquí supuestamente tenemos por lo menos tres etapas, en cuanto 176

a la sucesión puramente narrativa. Un acto de "rebeldía" resulta en un "desorden radical de las relaciones humanas", que a su vez conduce a una "actitud hacia la muerte como frustración final de una vida frustrada". Pero desde el punto de vista de lo cíclico terminológico, nosotros diríamos más bien que la "rebeldía" (o *desobediencia*) de Adán es sólo un caso especial de *desorden* en general. Y lo mismo sería verdad respecto a la actitud hacia la muerte como "una consecuencia de la enajenación de Dios". O, en otras palabras: el principio de desorden intrínseco en la idea de orden (en el sentido de dominio jerárquico o piramidal) puede ser individualizado narrativamente, ya sea como un relato de la *primera* desobediencia del primer hombre, o como un relato de su actitud correspondiente hacia una cosa *final* (ya que en asuntos escatológicos de esta índole, las *eventualidades* en el tiempo constituyen un modo tan bueno de expresar principios como lo son los *comienzos* en el tiempo).

Hay un pasaje en las *Confesiones* de Agustín que ilustra bien el cambio cíclico-narrativo. Desde el punto de vista estrictamente lógico, "desviarse" podría considerarse un sinónimo de "errar". Pero en el último párrafo de IV, XV, Agustín transforma esta ecuación en una sucesión temporal, al decir de la sustancia mudable del hombre que, después de que "se había descaminado voluntariamente" (*deviasse sponte*), luego "en castigo, andaba extraviada" (*poena errare*). Pero aquí los dos ablativos (*sponte* y *poena*) modifican los sinónimos diferentemente, al igual que la conjugación de los verbos (el primero es un infinitivo perfecto, el segundo un presente). Así el asunto se vuelve esquivo, en la inmensa medida en que la mente de Agustín no se parecía a la de Calvin Coolidge. *Primero*, dice Agustín, uno se desvía del camino por *voluntad* propia; y *luego*, uno está descaminado como *castigo*.

Otro tipo de duplicación, intermedia entre la narrativa y la cíclica, es indicada en un epigrama de Oscar Wilde (citado en *The Interpreter's Bible*), al efecto de que él podía resistir a todo menos a la tentación. En esta forma parece ingeniosamente perverso. Pero una vez que hayamos traducido narrativamente el principio de tentación a la imagen personalizada de la serpiente, el elemento de duplicación adquiere un cariz bastante diferente. Por ejemplo,

si Eva hubiese dicho a la serpiente: “Puedo resistir a todo menos a ti”, habría dicho lo que dijo Wilde, pero sin su toque estilístico. Las declaraciones significarían lo mismo, puesto que la serpiente representa la tentación en general.

Sin embargo, en vista de que una serpiente sugiere connotaciones específicamente sexuales, la idea de desobediencia al principio de soberanía en general puede refugiarse tras la noción de que la serpiente tentó a Eva sexualmente —según la tradición de que la serpiente en efecto la sedujo sexualmente—. Si nos alejamos tanto del asunto, podríamos recobrar el hincapié principal del cuento bíblico sólo notando cómo la psicosis de dominio también está “tautológicamente presente” en la idea de seducción *sexual*, como en *Ars Amatoria* de Ovidio (véase nuestra *A Rhetoric of Motives*, pp. 159 y ss.).

177

No obstante, podría objetarse que esa especie de “tautología” según la cual “escasez de trabajos” equivale a “desempleo” (o “somnia” equivale a “sentir sueño”, que a su vez equivale a “síntomas debidos a falta de sueño”) es muy diferente del tipo de tautología envuelta en los pasos de creación a alianza, a proscripción, a tentación, a pecado, a castigo, a nueva alianza, a pecado, a sacrificio, a redención, etcétera.

Lo que estamos tratando de señalar está claramente manifestado en el siguiente pasaje, citado de *The Interpreter’s Bible* (p. 226):

Hay otra cuestión que surge en relación con las ideas hebreas sobre el pecado, y aquí otra vez un estudio de las palabras clave muestra que el pensamiento hebreo es diferente de nuestras maneras de pensar occidentales. Nosotros establecemos una clara distinción entre el pecado como acto malo en sí, la culpabilidad que en adelante corresponde al pecador, y las consecuencias del pecado, que a veces caen sobre el pecador y a veces sobre el inocente. Los hebreos tendían a incluir los tres aspectos bajo la misma palabra. [6](#)

El comentario logológico aquí sería al efecto de que esta usanza hebrea en particular resulta ser lo suficientemente diferente del uso inglés como para revelarnos una relación tautológica entre tres términos que de otra forma tal vez concebiríamos como tres etapas esencialmente diferentes de un proceso.

De modo similar, se señala que una palabra que significaba “error”, “pecado”,

“equivocación”, se aplicaba usualmente a la mala acción en sí, y a veces a la culpabilidad relacionada con esa acción, mientras que posteriormente llegó a significar “sacrificio propiciatorio”. Y se sugiere que se tenga presente esta extensión de significados al interpretar II Corintios 5:21: “A quien no conoció el pecado, le hizo pecado”. Aquí se dice que los significados estaban en la mente de Pablo, escondiéndose tras la palabra griega *hamartia* (que, a propósito, fue usada por Aristóteles en su Poética para nombrar la “falta” que juega un papel tan grande en la destrucción o sacrificio del héroe trágico, o chivo expiatorio).

Más cuidadosamente se estudian tales términos, más probabilidades habrá de encontrar este espíritu unificador implícito en ellos. Recuérdese, además, que las condiciones del “pecado actual” pueden ser bastante diferentes de la clase de pecado “en principio” que nos concierne aquí, o sea, el “pecado original”, resumido en el viejo aforismo de los cuadernos escolares: “En la caída de Adán, pecamos todos”. Estamos tratando de explicar las condiciones lingüísticas envueltas en esta noción, sin afirmar ni negar su validez teológica. Y estamos tratando de mostrar que la culpabilidad, en este sentido, no proviene de la violación de la ley, sino de la mera *formulación* de la ley (es decir, de la idea de orden).

178

En su primer libro de crítica, *Counter-Statement*, originalmente publicado hace más de veinticinco años, el presente autor, en su ensayo sobre Thomas Mann y André Gide, trató de mostrar cómo la “corrupción” en la obra de Gide podría ser igualada con “lo concienzudo” en la de Mann. Ahora estamos considerando esta misma paradójica intercambiabilidad, pero acercándonos a ella de modo indirecto, mediante el estudio de un laberinto lingüístico que el autor en aquel tiempo sólo había vislumbrado “en principio”. El presente capítulo quiere combinar la idea de ese ensayo anterior con nociones sobre “el temporizar de la esencia” discutido en *A Grammar of Motives*, conjuntamente con especulaciones sobre la naturaleza de la consistencia en sistemas de símbolos, tal como es revelada por el cuidadoso estudio de textos (y de por medio la relación entre el desarrollo narrativo y la reaparición cíclica de términos clave).

Se debe mencionar una referencia más, el primer ensayo, “The Philosophy of Literary Form”, cerca del final de una sección titulada “La ofensa oculta”. Allí la distinción musical entre “acorde” y “arpegio” es usada para el análisis de cualidades tonales en la literatura. El punto es éste: al tocar *do-mi-sol* simultáneamente, se obtiene un perfecto sonido armónico. Si se añade *fa*, tocando así *do-mi-fa-sol*, hay disonancia.

Pero si esta disonancia es dividida en arpegio, tocando las cuatro notas sucesivamente en vez de simultáneamente, no son percibidas como disonancia. Más bien, se transforman en una melodía, puesto que el *fa* disonante actúa tan sólo como una nota pasajera.

El asunto es discutido en la sección sobre “Forma y contenido” del mismo ensayo: De acuerdo con nuestra distinción acorde-arpegio, el problema metafísico podría ser expresado así: en el arpegio del crecimiento biológico, o temporal, el bien sí proviene del mal (a medida que nos mejoramos revisando nuestros excesos, los excesos son así un agente necesario del drama o dialéctica de la mejoría: son el “villano” que coopera competitivamente con nosotros como un “Cristo criminal” en el proceso de redención). Pero cuando el arpegio de desarrollo es condensado por formas de lógica no temporales y no históricas, se obtiene una “polaridad” simultánea, lo cual significa en resumen que el bien y el mal son consustanciales. Ahora bien, si se introduce en un acorde una nota ajena a la armonía perfecta, el resultado es una disonancia. Pero si este mismo acorde es dividido en un arpegio que tiene los mismos componentes del ingrediente discordante que se ha introducido, puede convertirse en sólo “una nota pasajera”. La “trascendencia” es el resolver el problema lógico por alargarlo en forma de arpegio narrativo, por lo cual se puede introducir un elemento contradictorio como una “nota pasajera” y, por consiguiente, no percibirlo como “discordia”. Una lógica es “categórica”, simultánea, “acorde”; idealmente, todo está hecho antes de empezar.

Así, la “dialéctica de la historia” de Hegel intentó la unión de propósitos contradictorios, al tratar de hacer que la nota pasajera de un arpegio encajara como 179

concordancia en una simultaneidad. Puesto que idealmente una lógica está terminada antes de empezar, los antihegelianos tienen oportunidad de objetar que, de ser verdad su lógica de desarrollo, haría imposible el desarrollo. Tesis, antítesis y síntesis existirían

todas simultáneamente y tendrían igual fuerza. Pero desplegándolas en un arpegio temporal, Hegel puede representar la tesis como prevaleciente en mayor porcentaje en un tiempo dado, la antítesis en otro, y la síntesis como acto de trascendencia en otro más.

En relación con la novela de John Steinbeck, *Las viñas de la ira*, la tortuga terrestre (que Tom Joad viene cargando a su regreso de la cárcel) es interpretada de modo similar: El deambular sin rumbo (explícitamente expresado) de la tortuga, por la tierra seca,

“anuncia” (o profetiza implícitamente) el largo viaje en sequía... Su vagar por la tierra abrasada es “representativo” de la migración en una corriente de tráfico en las carreteras áridas. Contiene implícitamente, en un “colapso de los acordes”, un destino que la narración desarrollará explícitamente, en “arpegio”.

El análisis pasa a mostrar que el trabajo es una “estrategia para la redención del crimen”, no sólo en el sentido de que el transgresor es perdonado, sino en un sentido más

“radical”, del siguiente modo:

El “peregrinaje” de Tom es su tránsito del papel de un hombre que había cumplido una condena por haber matado a un individuo en un pleito de cantina al de un hombre que es fugitivo de la ley por haber matado a un hombre por causa “justa”, ya que había matado al asesino de Casy, que es el conducto carismático y sacrificador de la emancipación. Es un progreso del crimen inferior a una especie de crimen

“trascendente” (hasta los criminólogos ortodoxos clasifican el crimen político en una categoría diferente de los que tengan motivaciones más personales: una reserva hecha necesaria por el hecho de que la filosofía “criminal” de cierta era frecuentemente se convierte en la filosofía “normal” de una era posterior).

Esta última especulación indica los aspectos en que una “imagen” puede “incluir implícitamente” una mezcla de tramos, al grado de que en su “unidad simultánea”

simboliza, o representa, la “idea” tras la narración en general. Particularmente en el caso de la poesía lírica, la imagen casi temporal frecuentemente desempeña esta función no temporal. Pero aunque podría ser de utilidad tener presentes estas tentativas anteriores (por la luz que pudiesen proyectar sobre nuestras presen-

tes especulaciones), regresemos específicamente a la “arqueología” del Génesis.

180

En cuanto a la “tesis fundamental” de la caída en el Génesis, hay un pasaje en *The Interpreter’s Bible* (p. 455) que se presta con especial idoneidad a traducción al “lenguaje logológico”. Los varios puntos, con su “traducción”, son:

RESUMEN TEOLÓGICO

CORRELATO LOGOLÓGICO

“El hombre desde el mismo principio

El hombre está *en principio* en

ha estado en rebeldía contra Dios.”

rebeldía

contra

el

principio

de

autoridad

(puesto

que

tiene

la

capacidad consciente y/o cargada de

culpabilidad, de aplicar el principio

negativo contra el mismo principio

negativo).

Esta

condición

no

puede

ser

Esta condición está innata en la

rectificada por el castigo.

naturaleza de la idea de orden.

No puede ser rectificadada ni aun “por el
La idea de una culpabilidad intrínseca
castigo del Diluvio”.

origina una imagen de purificación y
renacimiento en gran escala; empero,
tal imagen es sólo otra manera de
reconfirmar

el

principio

de

culpabilidad subyacente.

La “arrogancia” del hombre “quedó de

La imagen de la torre sólo revela los

manifiesto en el intento de construir

problemas implícitos en la idea de

una torre que llegara al cielo”.

orden jerárquico con que empieza el

relato de la Creación.

Este

intento

tiene

como

“solo

La fragmentación que se dice *resultar*

resultado” la fragmentación de la

de la construcción de la torre es tan

sociedad.

sólo un nuevo enunciado del principio

jerárquico que la torre misma (como

una especie de pirámide babilónica)

ejemplifica.

Luego vino “el proceso de redención”

Esta

“redención”,
tal
como
la
que “empezó en el llamado de
ejemplificó Abraham, es una manera
Abraham” (que simboliza las alianzas).
de extender el principio de culpabilidad
intrínseca a la idea de nacionalidad
explícitamente (la redención revela
explícitamente ahora su relación con el
181
sacrificio).

Pero aun Abraham y su familia
El principio de desorden, que es
contribuyeron también a la situación
intrínseco al orden, es ejemplificado
que “hizo necesaria la redención”.
de nuevo (pero narrativamente, como
si fuera un nuevo desarrollo).

Así, iba a haber “una gran salvación”.
La idea de una “gran salvación” es el
perfeccionamiento del principio de
redención, que es tan sólo el inverso
del principio de culpabilidad (puesto
que el pago por medio de castigo o
sacrificio lo implica la idea de
culpabilidad como deuda).

Por consiguiente, el libro del Génesis
Así, por usar el estilo rectilíneo al
“presagia la salvación que habrá de ser
manifestar los principios inherentes en
forjada por Dios”.

la idea de orden, el libro del Génesis señala hacia la promesa de un *fin* del ciclo jerárquico, mientras reconfirma el principio jerárquico que caracteriza el problema persistente de orden.

Sin embargo, aunque el estilo rectilíneo abunde en promesas, hay un sentido notable en que el genio de lo cíclico aún prevalece. Aunque el eventual Reino de Dios está libre de desobediencia, el principio de desobediencia no es eliminado. Más bien es aislado y perpetuado (hasta en un sentido técnico “purificado”) en la noción de un infierno eterno.

Así que, de esta manera, la idea de un reino del bien último y omnitrionfador no elimina el principio de sacrificio, sino más bien lo hace absoluto (lo que se podría esperar, ya que se entra en este reino en términos de un sacrificio perfecto).

Este arreglo parece implicar una selección de los dos estilos. Está presente la promesa rectilínea de progreso, en cuanto concierne al fin de la gobernación mundana. Porque si está llegando a su fin el orden natural en sí, entonces cualquier ciclo de motivos intrínseco a ese orden debe terminar conjuntamente. Sin embargo, el *principio* de gobernación (dominio, alianza) se supone continuar. (Desde el punto de vista estrictamente logológico, la idea de tal continuación eterna sería en sí la traducción de una noción puramente lógica, un *ens rationis*, a términos casi temporales, con una correspondiente casi materialidad, aunque en este caso el principio, o “comienzo” se presentaría so color de un eterno fin.)

182

Pero en cuanto el principio de gobernación mundana se piensa “continuar” (en forma de correlato sobrenatural), entonces, por lo mismo, se podría esperar que el principio de victimaje continuara, como correlato sobrenatural correspondiente. Y así es, en cuanto el principio sacrificador de gobernación está “fijado para siempre” en los sufrimientos del infierno (mientras que los que sufren son como si fueran “permanentemente”

desobedientes en principio, y “permanentemente” castigados por su actitud inalterable).

Efectivamente, la promesa rectilínea de peregrinaje no elimina en modo alguno lo cíclico del orden, en cuanto concierne a la dialéctica total. Y aquellos herejes que creían que Dios en su infinita misericordia salvaría eventualmente a todos los hombres, después de haber sido castigados lo suficientemente por sus pocos años de transgresión aquí en la tierra, se proponían en efecto abandonar totalmente la idea de lo cíclico del orden. Así la *Summa* relata, como lo hace también el protestante Bunyan, la edificación que los benditos derivan al contrastar su beatitud con la vista de los sufrimientos infernales impuestos perpetuamente a los condenados. Considerada desde el punto de vista de la eternidad, una disposición divina de abandonar el castigo eterno sería como abandonar los *principios* de bendición y maldición que son tan inherentes a la idea de alianza. Es tan inquietante para la dramática de la teología (la teoría de acción llevada a su conclusión última) como si un dramaturgo *empezara* donde Próspero *termina*, o sea, liberando no sólo a Ariel, sino a Calibán. Además, hasta una leve desobediencia podría parecer absoluta en cuanto es vista en términos de desobediencia a una autoridad absoluta.

La relación entre el estilo rectilíneo y el circular queda enfocada en la siguiente paradoja: el papel sacerdotal de mediador no sólo se propone “absolver” progresivamente de culpabilidad, sino que también sirve, de modo circular, para intensificar el mismo sentido de culpabilidad (o “conciencia”) para el cual ofrece la absolución.

El ejemplo más sencillo de un orden circular que se reproduce a sí mismo es la

“historia de un éxito”, que logra una especie de catarsis construyendo un sueño de gratificación. En el curso de sus realizaciones imaginarias, lleva a la imaginación los mismos ideales que hacen que sus ideas de éxito parezcan tan apremiantemente deseables. Así, el “remedio” sólo revive la “enfermedad” y prepara al público para otra variante de la misma historia de éxito la próxima vez.

Pero esta ronda interminable de deseos, estimulados por el ascenso imaginario hacia las mismas condiciones de vida que hacen parecer muy razonable y muy alcanzable el satisfacer tales deseos, es una especie de ciclo “benigno”. De manera que en sí podría ser

tomada como una refutación categórica de todo lo que hemos venido diciendo sobre el motivo “sacrificador.”

Considerada en sí, lo es: es una refutación total de todo lo que hemos dicho. Y si pudiera continuar eternamente, con cada uno de nosotros esperando confiadamente tener 183

más, y obteniendo continuamente lo suficiente para mantener vivas nuestras esperanzas, entonces sería una salida. Y por esa razón, deberíamos estar agradecidos.

Pero, desafortunadamente, sólo puede ser un sustituto provisorio. Porque el principio de desear jamás se satisface con obtener, ya que por su misma naturaleza, como principio, trasciende todas las cosas meramente materiales, aun mientras está siendo alentado a pensar que las cosas materiales son lo que quiere. De manera que, por más que obtenga, al final será frustrado porque no puede conseguir aún más.

Pero aparte de ese problema psicológico, hay un problema más exigente, puramente económico. Porque el culto del consumo contiene muchos bloqueos inherentes a su naturaleza. Envuelve procedimientos despilfarradores que, antes que nada, nos sacan de la línea de las leyes económicas, y, por último, fuera de la línea de las exigencias impuestas sobre nosotros por la naturaleza misma (las exigencias de la ecología, la geofísica, etc., según cuyas condiciones ya queda comprobado que estamos derrochando la riqueza de nuestra tierra en la producción promiscua de cosas que, al ser enfocadas desde este punto de vista, son trágicamente erróneas). Y mientras sigamos siendo felices por la adquisición de chucherías, como niños mimados, a la primera señal de frustración, como niños mimados, podemos estallar en cólera. O así sería, de modo atenuado. Y ahí otra vez estaría el problema que es motivo de preocupación en este texto, el problema del

“victimaje”.

La Biblia, con su profundo y hermoso ejemplificar del principio sacrificador, nos enseña que la tragedia está siempre al acecho. Escuchemos, en espíritu de comedia solemne, su lección. Estemos siempre en guardia, respecto a las sutilezas del sacrificio, en su relación fundamental con la gobernación.

Pensando en la trilogía trágica de Esquilo, la *Orestíada*, a la luz de estas especulaciones, ¿no podemos decir que empieza en la cir-

cularidad del victimaje, y que termina en la promesa de lograr que la circularidad se vuelva rectilínea? Empieza con el principio feudal que es típico de la justicia tribal: la regla por la que cada acto de venganza a su vez reclama un acto de venganza en represalia. ¿Cómo romper este ciclo?

Esquilo, por la progresión de sus tres piezas, parece haber dicho en efecto que el cambio podría lograrse abandonando las *vendettas* y recurriendo a los tribunales. Porque mientras, feudalmente, el asesinato de Agamenón por Clitemnestra, su esposa, hizo que su hijo Orestes la matara a ella, y eso a su vez dio pie a las compungidas luchas del hijo consigo mismo (ejemplificadas en el texto por las Furias vengadoras, persiguiendo a Orestes), la tercera pieza termina con el ciclo feudal ya trascendido.

Pero, ¿es verdad el problema sólo tratándose de un ciclo feudal, como tal vez pareciera ser, al considerarlo así sólo a la luz de una transformación de justicia tribal en justicia cívica? ¿O es que sigue, más allá de todas las “soluciones”, así, puesto que es intrínseca a la naturaleza del dominio como tal, al igual que también continuaba la 184

tragedia, la “canción de la víctima”, en las piezas presentadas al siguiente año?

La culpabilidad era “procesada”: no era *resuelta*. Porque su verdadera resolución sería el fin de la tragedia —es decir, el fin del principio sacrificador, el fin de la

“mortificación” en todas sus formas, incluyendo la cómica—.

Hoy día debemos temer doblemente las compulsiones cíclicas de imperio, al enfrentarse dos poderosas fuerzas mundiales, cada una armada para el homicidio hasta el punto del suicidio. Y como sucede siempre con el dominio, cada una está acosada por la angustia. Y de acuerdo con el papel “curativo” del victimaje, cada una está evidentemente en necesidad apremiante de echar la culpa de sus múltiples dificultades a la otra. La situación se vuelve aún más urgente, puesto que ofrece oportunidades especiales a aquellas personas que por sus intereses creados procuran mantener la mayor cantidad de mala voluntad internacional posible (particularmente los que sacan ganancias de las sumas gastadas en la defensa, y los que trafican con la inquisición política). De manera que hay dos oponentes, vastos y difíciles de manejar, que

parecen ser espectros el uno para el otro, y cada uno quiere sentir la certeza de que, si sólo fuese eliminado el otro, toda discordia gubernamental (todo el desorden que va con el orden) llegaría a su fin.

IX. Epílogo logológico

Aunque las investigaciones han hecho mucho para revelar las varias redacciones implicadas en el texto del Génesis tal como aparece actualmente, para nuestros presentes fines no hacen falta tales conocimientos, más allá de señalar la diferencia entre el hincapié en la clasificación, en el primer capítulo, o sea, el “elohísta”, y el realce de la soberanía en los capítulos “jehovistas”, 2 y 3 (hincapié que interpretamos principalmente a la luz de la declaración de la Biblia *Scofield*: “Jehová es claramente el nombre redentor de la Deidad”). Desde el punto de vista logológico, respecto a “principios incoados”, o

“protocomienzos”, la alianza edénica propuesta por Elohim en el primer capítulo es técnicamente “más inocente” que la que es declarada por Jehová Elohim en el capítulo 2.

Porque no obstante que Adán aún no ha pecado en el capítulo 2, la posibilidad de que pecara constituye un notable paso adelante, añadiendo el mandamiento negativo, mientras que en el capítulo 1, las condiciones que pudiesen propiciar el pecado existen solamente en el sentido ambiguo que notamos en relación con la observación de Coleridge (al igualar la Creación misma con una especie de “caída”).

He aquí otro ejemplo de la manera en que el texto puede ser interpretado justamente tal como aparece: *The Interpreter's Bible* (p. 493) nota una aparente incongruencia entre 2:5 (que da a entender que la ocupación natural del hombre es labrar la tierra) y 3:23

(donde la desobediencia del hombre se dice ser la causa de su necesidad de “labrar la 185

tierra de que había sido tomado”). Ambas versiones podrían concordar bien con el punto de vista logológico. Porque, según nuestra interpretación, aunque una culpabilidad sociopolítica puede penetrar en la conciencia del hombre a tal grado que hasta las cosas puramente naturales llegan a ser vistas en términos de esa culpabilidad, esta perspectiva cargada de conciencia no siempre es predominante cuando se habla de cosas naturales como ta-

les. Pero se hace aparente rápidamente cuando nos acercamos a la naturaleza *en términos de culpa*. Y una vez que haya sido introducido el tema de la culpa de Adán, sirve como “revelación” y conduce a la visión de la naturaleza misma como imbuida de tal perversidad. La diferencia entre los dos pasajes es enteramente análoga a la diferencia entre la división implícita del primer capítulo (que detalla la creación de Elohim) y la división explícita de los capítulos 2 y 3, concerniente al dominio jehovista, con su decisivo “no harás”. Y la misma interpretación sería válida, indistintamente de si uno decidiese que los dos versos provenían o no de fuentes diferentes.

Pero nuestro propósito principal, al añadir este epílogo, es trasladarnos nuevamente del Génesis a la logología en general. Por ejemplo, se había notado que nuestra preocupación con las maneras en que los términos están “implícitos” uno en el otro está relacionada con la doctrina platónica “mítica” de la *anamnesis*. Según esta doctrina, el alma en su morada en este mundo lleva dentro de sí la memoria vaga de una existencia celestial anterior, en la cual contemplaba un dominio de “formas” puras o “arquetipos”. Y

al ver las cosas en la tierra, éstas, en su imperfección material, le recuerdan sus prototipos celestiales ideales, de manera que el “descubrimiento” es en realidad una especie de “recordar”.

Esta doctrina puede ser o no verdad metafísicamente, pero es bastante reveladora, si se analiza logológicamente. Por ejemplo, si decimos que la *idea B* está “implícita en” la *idea A*, la traducción de esta relación a términos de sucesión temporal da lugar a una paradoja casi mística. Porque si empezamos con la *idea A* y meditamos sobre ella hasta encontrar la *idea B* implícita en ella, entonces en cuanto concierne a sucesión temporal, la *idea B* ha seguido a la *idea A*. Hemos procedido en el tiempo de tal manera que fuimos *de A a B*. Pero, en cuanto *B* estaba implícita allí desde el principio, hay un sentido en que su presencia en *A* precedió a nuestro descubrimiento de ella. Así, en otro sentido, nuestro paso hacia adelante es más bien como un paso hacia atrás, o como si nos *recordara* algo.

Podemos ver esto más claramente al pensar en la relación entre el uso práctico de un lenguaje y un libro sobre la teoría de su gramática y sintaxis. En condiciones naturales, la gente aprende idiomas mucho antes de que las reglas gramaticales y de sintaxis sean

formuladas explícitamente. Estas reglas son “descubiertas” relativamente tarde en el desarrollo del aguzamiento lingüístico, y a veces ni lo son. Pero hay un sentido en que

“han estado allí” desde el principio, *implícitas* en el sistema de símbolos en particular. En 186

este sentido, “descubrir las” es sólo formular lo que uno de algún modo ya sabía antes de haber empezado a preguntar por tales “formas”. Así, son “técnicamente previas” de un modo que sería bastante análogo al concepto platónico de “arquetipos” ya existentes en la “memoria”, que las “recuerda” vagamente en su “perfección” ideal.

He aquí otra posible variante de la misma idea: ¿Podría uno tener “un sentido de algo que vuelve a ocurrir de antemano”? Es decir, si el sentido que tenemos de una esencia está *emergiendo*, entonces esta esencia (que es, a su modo, “perfecta”) *reproduce* los detalles inmediatos que, en su “imperfección”, la sugieren. Porque en cuanto estos detalles la anuncian, la “implican”, y por consiguiente está “doblemente presente”, una vez en los *detalles* que la implican imperfectamente, y otra en la perfección del

“principio” que reflejan.

Por ejemplo, supongamos que al tener cierta experiencia en la vida real, una persona tuviera, tanto una clara percepción inmediata de la experiencia como tal, como un presentimiento vago del uso que podría hacer de esta experiencia si la tradujera a una obra de arte. Puesto que tras de los detalles de existencia estaría experimentando también una esencia ideal, su experiencia sería “doble”. Si tal duplicación de una experiencia fuese imaginada “míticamente” (por el temporizar de la esencia), entonces la duplicación simultánea de los momentos sería percibida como una *sucesión*. La que es “esencial”

sería *formalmente* “anterior” a la existencial; por ende, podría haber un sentido de “*déjà vu*”. Porque si la situación es vista por lo que es, y como una proyección perfecta del carácter de la persona (en efecto “su” situación), entonces tal proyección (realización, consumación, conclusión lógica, *reductio ad absurdum* o esencia) de la situación sería un

“principio”. Y la percepción logológica de la situación como “principiada” podría transformarse en la convicción psicológica

de que era duplicada.

En suma: si se experimenta algo, y si en el experimentar de ello se adquiere una idea intensa de lo que sería para nosotros su perfección (tal como podría ser ejemplificada después en un sueño, una teoría, una obra de arte terminada o en relaciones personales), entonces experimentarlo por primera vez sería como experimentarlo dos veces. Y el equivalente de esa experiencia sería lo que los franceses llaman *déjà vu*.

Llega paulatinamente a formar parte de la teoría metafísica del “eterno retorno” que surge cuando una situación es experimentada en sí inmediatamente y también como miembro de una clase, con la prioridad *formal* de su pertenencia a una clase definida en términos de prioridad *temporal*.

También, desde el punto de vista estrictamente logológico, esta busca de

“implicaciones” conduce a una interesante inversión, o duplicación casi temporal.

Empecemos, por ejemplo, con el orden natural y el sociopolítico (tal como la naturaleza empírica de la investigación logológica requiere que hagamos). En el orden natural, el hombre se define apropiadamente como una especie de animal. Luego 187

notamos cómo, sociopolíticamente, genera formas de gobernación que acarrearán una escala de *status* que varía desde “soberanía” hasta “servidumbre”.

Este concepto es completamente “positivo”, es un cuadro de soberanía social, que envuelve la clasificación social en un mundo de clasificación natural.

Esta situación puede dar lugar a una visión de “grandeza moral” cuando el principio de gobierno social se extiende al dominio natural —y el hombre es visto como

“soberano” *de toda la naturaleza*—. El diseño sociopolítico de gobernación es así hecho absoluto; la perspectiva del orden sociopolítico se cree infusa en el orden natural; toda la naturaleza es vista como puesta allí para el uso del hombre; en resumen, la naturaleza es sirviente del hombre y el hombre es soberano de la naturaleza.

Sin embargo, la procesión *no* es simplemente de lo sociopolítico a lo natural. Se necesita un paso intermedio antes de que el diseño

pueda tomar forma. El diseño tiene que ser duplicado “míticamente” postulando un arreglo análogo según el cual hay un orden sobrenatural (o supersociopolítico) con su jerarquía correspondiente. Este

“perfeccionamiento” formal del esquema, que duplica idealmente el orden sociopolítico humano en términos “más altos”, era “anterior”, estaba allí “desde el principio”, al grado que resume todos los *principios* que se cree han estado guiando el orden sociopolítico.

La visión dice en efecto: el orden puede ser razonable sólo si el orden sociopolítico tiene tales y tales relaciones mutuas con los principios de todos los órdenes.

Y así, el “mito perfeccionador” se vuelve *originador* del orden que perfecciona.

También ha redondeado el patrón de tal modo que el mismo estado de soberanía humana sobre la naturaleza puede ser percibido como servidumbre a los poderes o principios sobrehumanos por los cuales es guiado implícitamente.

Una vez que se haya imaginado esta perfecta duplicación mítica, el plan natural correspondiente también es imaginable. Y lo inverso, en que el mismo hombre que fuera soberano se convierte en súbdito, elimina las imperfecciones que de lo contrario podrían echar a perder la simetría del esquema. Es decir, en cuanto que las calamidades naturales desafían a la gobernación del hombre, pueden ser explicadas como actos de la autoridad más alta.

Tal teoría no excluye la posibilidad de que uno de estos “mitos” sea “verdad”, mientras que los otros sean “falsos”. Sólo explica los mecanismos verbales por los cuales pueden surgir tales mitos, indistintamente de si son verdaderos o falsos.

Respecto al principio de circularidad terminológica, nótese que aquí nos encontramos con el equivalente logológico de la definición teológica de Dios como “acto puro”. *En principio*, la congruencia que prevalece “eternamente” entre los términos de una nomenclatura está “en descanso”. Todas las relaciones están allí simétricamente “de antemano”, antes de “ser manifestadas” en la “historia” de una procesión analítica de una a la otra. Están relacionadas con los desarrollos “narrativos” de igual modo que las

propiedades de una forma geométrica lo están con la demostración euclidiana de esas propiedades. También implican una variante del problema tratado por Hegel, respecto a su preocupación con las relaciones entre una lógica de la Idea y su traducción a los desarrollos de la naturaleza y de la historia.

X. *Posdata miscelánea*

a) *Descripción retrospectiva del contenido del ensayo anterior.* Los hombres no hacen un contrato como el que describe Hobbes. Pero sí lo hacían “en un principio”. O los hombres están relacionados el uno con el otro *como si* hubiesen hecho un contrato así, usando para ese fin el principio de “representación” o “personificación”, en la persona del soberano. O podría decirse así: su mancomunidad envuelve gran entrelazamiento de actos y papeles, pero en cuanto se piensa en todos éstos como reducibles a un acto primario, ese acto sería el de adoptar alguna alianza como la que es descrita por Hobbes, o sea, eligiendo el sometimiento en relación con el papel central de soberanía.

Volviendo al Génesis, encontramos que la misma clase de relación está declarada no en términos de “filosofemas” sino de “arqueología hebrea”. Es decir, la idea de un contrato hecho “en principio” está expresada narrativa y míticamente, por decir que se hizo algún contrato de este tipo entre el primer hombre y la autoridad primaria. El mismo relato (puesto que incluye la Creación, el Edén y la Caída) también trata míticamente, o casi temporalmente, de las “enfermedades” implícitas en tal contrato. Es decir, señala las ideas de “desorden” que están implícitas en la idea de “orden”, conjuntamente con las ideas de las actitudes que resultan de ese desorden (o “desobediencia”); con lo cual nos encontramos a continuación con las ideas de *redención*, y así, finalmente, del “victimaje”

a través del principio de representación, personificación, sustitución. En breve, el ensayo muestra las maneras en que la idea de orden, expresada narrativamente, implica tautológicamente la idea de pecado original, si tales términos para el “temporizar” de la esencia son interpretados literalmente. Y muestra cómo la idea de pecado original a su vez implica tautológicamente la idea de redención por un chivo expiatorio perfecto.

b) *El bosquejo narrativo de John Bunyan de términos implícitos en la idea de*

“salvación” enfrentada a la de “condenación”. Afortunadamente para el autor, no fue sino hasta que andaba acabando este ensayo cuando encontró un diagrama muy notable trazado por John Bunyan: “Mapa que muestra el Orden y las causas de Salvación y Condenación”.⁷ El “Mapa” es tan significativo *narrativamente* que bien pudo haber ayudado a esconder los elementos *circulares* que hemos venido estudiando.

Bunyan traza un diagrama bisimétrico, totalmente en estilo rectilíneo, detallando veinticuatro etapas por las cuales los elegidos pasan desde su comienzo hasta su fin predestinado en el Cielo, conjuntamente con veinticuatro etapas correspondientes por las 189

cuales los malvados tienen que pasar desde su origen hasta su fin predestinado en el Infierno. También, en la cima del diagrama, hay un triángulo con cuatro círculos rotulados Padre, Hijo y Espíritu. Abajo viene Adán, con su área a medias en la “línea de la gracia” (el lado de los elegidos) y a medias en la “línea de la justicia” (el lado de los réprobos). Abajo de él están Abel y Caín, limitadas sus áreas a “gracia” y “justicia”, respectivamente.

En general, los veinticuatro términos del lado de los elegidos proceden así: los elegidos sienten el llamado del Espíritu; esto “causa firmes convicciones hacia el pecado”, conduciendo a la desesperación, y así a la oración, y así a la ayuda del cielo, con la correspondiente humildad, paciencia y esperanza, y así finalmente al Cielo, donde el alma, habiendo merecido la gracia de la misericordia de Dios, “mora hasta la ETERNIDAD”. Los réprobos, por el otro lado, no tienen el gran sentido de la iniquidad que sienten los elegidos. Por consiguiente, tienen tendencia a tomar las cosas con calma, hasta que sus hábitos perversos se han apoderado de ellos al punto de que ya no pueden reformarse; de ahí que merezcan la severidad de la justicia de Dios. En general, parece ser que los malvados, que no oyeron llamado alguno del Espíritu, escogen lo que Shakespeare ha llamado “el camino de la sensualidad hacia la hoguera eterna”.

El “Mapa” es tan intensamente rectilíneo en el tratamiento de sus términos, que se podría fácilmente pasar por alto su circulari-

dad subyacente. Pero básicamente, por supuesto, comprende dos series de términos implícitos en las ideas de orden y desorden, respectivamente.

Entre paréntesis, el conjunto de términos del lado de los elegidos tiene una virtud especialmente notable: ayuda a corregir las nociones usuales respecto a la relación entre el protestantismo y el desarrollo del capitalismo. La explicación generalmente admitida insiste demasiado en la noción de que Dios muestra los indicios de su elección dando a los elegidos prosperidad aquí en la tierra, y que, por consiguiente, la idea de la predestinación ha estimado el esfuerzo de adquirir riqueza material, puesto que tal éxito en sí indicaría un destino celestial.

El diagrama de Bunyan demuestra que un paso sumamente importante ha sido omitido de este concepto. (De hecho, el diagrama de Bunyan no hace referencia alguna al bienestar material, sino que es presentado en términos de llamados, iniquidad, desesperación, promesa, fe, oración, rectitud, santidad, humildad, vigilancia, “paciencia bajo la carga de la cruz”, “experiencia en la bondad de Dios”, esperanza, contemplación,

“fe por encima de los sufrimientos”). En resumen: “No miramos las cosas que se ven; sino las cosas que no se ven”.

Leer el *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, correlato bunyanesco de las *Confesiones* de Agustín, es darse cuenta precisamente de lo que está mal en el cuadro generalmente aceptado de la relación entre protestantismo y capitalismo. *No es lo* 190

suficientemente dialéctico. En particular, su estudio del protestantismo en términos de los motivos capitalistas que lo *siguen* desvía la atención del estudio del protestantismo en términos de los motivos aristocráticos que lo *precedieron*.

Mirando el problema desde este punto de vista, vemos cómo el sentido de *gran iniquidad personal* sirvió en efecto para ofrecer no tan sólo una idea de elección sobrenatural respecto a la vida del más allá; también proporcionó una idea paradójica de *selección social baja*, en contraste con las ideas aristocráticas de “nobleza” social.

Recuérdese que en el esquema de Bunyan la señal principal de elección *no* era el prestigio social sino un sentido de iniquidad

personal tal, en respuesta al llamado del Espíritu, que uno rezara, atemorizado, por la salvación. Aquí había una especie de

“superioridad” que era de naturaleza muy distinta de las normas de nobleza *aristocrática*, las cuales podrían estar más bien del lado réprobo, sensual, de las cosas.

Y, paradójicamente, ese mismo sentido de degradación (que sin duda podría provenir frecuentemente de privaciones económicas) podría *en sí* ser interpretado como una señal de esperanza, con sólo que uno se hiciera devoto como resultado de ello.

Entender este arreglo es entender por qué Bunyan insistía tanto en su depravación (una insistencia que le causó considerables dificultades como ministro bautista, cuando sus oponentes empezaron a aceptar lo que decía con lo cual tuvo que echarse atrás y comenzar a proclamar vigorosamente cuán intachable había sido su conducta). Así como la actitud aristocrática tenía sus modos de igualar la nobleza social con la nobleza moral, y así como la actitud capitalista quisiera tener sus maneras de usar la palabra “rico” para designar la riqueza en ambos sentidos, el social y el de rico en imaginación, sensibilidad, etc., así también Bunyan revela las posibilidades de una inversión que aparentemente se acercaría bastante a esa especie de profecía paradójica (“los primeros serán los últimos”) que se despliega en el Sermón de la Montaña.

También, por supuesto, los hábitos que de manera natural acompañarían a este modo de vivir serían del tipo de los que ayudan a fortalecer la prosperidad de la familia y así emergía gradualmente la moral del capitalismo temprano. Pero la misión de esta paradoja respecto a la relación entre la elección y el sentido de iniquidad personal es una especie de atajo que conduce a un concepto falso de los motivos protestantes.

Entre paréntesis, la luz que el “Mapa” de Bunyan proyecta sobre las doctrinas calvinistas de la elección puede llegar más allá, hasta iluminar los puntos de vista de los luteranos sobre la imposibilidad de cumplir con los mandamientos. Como resumía Pascal, en su *Troisième écrit sur la grâce (lettre sur la possibilité des commandements)*: 8

Los luteranos sostienen formalmente que las acciones de los justos, aun realizadas por caridad, son siempre, necesariamente,

pecados, y que la concupiscencia, que siempre reina en esta vida, arruina a tal grado el efecto de la caridad que, por más 191

justos que sean los hombres, y por más actos de caridad que hagan, la codicia siempre tiene tanto que ver en ello que no solamente no cumplen los preceptos, sino que los violan, y así son absolutamente incapaces de observarlos, sea cual sea la gracia que les podría socorrer.

c) *El ejemplo más sencillo de reversibilidad.* Pensamos el presente como

“emergiendo de” el pasado. Pero si “comenzáramos” con el presente, para luego estudiar los documentos de ayer, después los de anteayer, etc., el pasado “emergería gradualmente” para nosotros “desde” nuestro punto de partida en el presente. Las revelaciones sucesivas del pasado cada vez más remoto serían así un futuro que se desarrollara constantemente, en cuanto concierne a nuestro proceso de revelación en particular.

Surge una especie de reversibilidad más complicada en relación con las “causas finales”. Están dirigidas “hacia el futuro”, y así pueden ser percibidas como si

“contuvieran implícitamente” el futuro. En este sentido, se cree que el futuro “precede” a las etapas que conducen a su realización. En realidad, las “causas finales” no son de ninguna manera futuras, sino continuamente presentes (una especie de *nunc stans*) hasta quedar realizadas o abandonadas.

El concepto aristotélico de “entelequia”, como propósito contenido dentro de la entidad, es esencialmente una analogía biológica. Es el título para el hecho de que la semilla “contenga implícitamente” un futuro correspondiente a su naturaleza, si las condiciones externas necesarias para tal desarrollo y realización ocurren en el orden debido. Si pensáramos en las circunstancias y la semilla conjuntamente, como si formaran un solo proceso, entonces el punto central de la entelequia se podría concebir como residente no sólo en la naturaleza de la semilla, sino *en el fundamento del proceso total*.

d) *Caso especial en que el lugar de “mortificación” en nuestro cuadro tiene que ser cambiado.* La obra de William Sargant, *Battle for the Mind*, cita este pasaje del diario⁹ de Boswell, acerca de Samuel Johnson:

Hablamos de predicar y del gran éxito que tienen los metodistas. Él dijo que se debía a que predicaban de una manera sencilla, vulgar, y que ésa era la única forma de hacer un bien a la gente común... Dijo que hablar de la embriaguez como un crimen, porque envilece a la razón, la facultad más noble del hombre, no haría servicio alguno a los vulgares. Pero decirles que podrían haber muerto en su embriaguez y enseñarles cuán terrible sería eso, les afectaría mucho.

El pasaje sugiere otra variante de nuestro concepto de “mortificación”. Cuando los 192

pobres diablos se emborrachaban así, en efecto *sí* “morían”, en el sentido de que se adormecían hacia sus cuitas. De manera que los evangelistas sólo tomaban un sinónimo ya presente y lo traducían a términos de una sucesión temporal.

Es decir: desde el punto de vista de la circularidad terminológica, la embriaguez puede ser una manera de representar literalmente el símil: “Emborracharse es como estar muerto para las cuitas” (la ecuación se hace aún más obvia en la expresión inglesa *dead drunk*). Pero los evangelistas tradujeron la identidad de los dos en términos *del uno al otro*: señalaron que una persona podría llegar de la embriaguez a la muerte. Bien podría suceder así. Pero nosotros estamos sugiriendo que la lógica subyacente a la *ecuación* (la similitud) *entre* la embriaguez y la muerte hacía parecer más probable la amenaza de los evangelistas de un desarrollo *de* la embriaguez *a* la muerte. Y la misma fuerza de esta ecuación subyacente añadiría una plausibilidad aterradoradora a la doctrina de que la muerte en tales condiciones sería un camino seguro a las llamas del infierno.

Persuadir a un hombre de que podría morir en estado de embriaguez total es persuadirlo, en efecto, de que podría completar la ecuación en términos absolutos. Y

semejante persuasión sería ayudada por el hecho de que la embriaguez probablemente es de todas maneras una búsqueda de lo absoluto.

Mientras tanto, se notará que, aunque nuestro cuadro coloca la “mortificación” del lado de “orden”, todo género de embriaguez sería una especie de mortificación que debería ser clasificada del lado de “desorden”. Aquí emplear los términos del cuadro sería

una transformación en la que “mortificación” se vuelve “fornicación”.

e) *Martirio como mortificación exhibida*. El martirio es la idea de un autosacrificio voluntario total, realizado por una causa grave ante un testigo perfecto (absoluto). Es la realización del principio de mortificación, dirigida de modo suicida (en contraste con el uso homicida de un chivo expiatorio externo como víctima purificadora). El correlato social más próximo al martirio es el “pánico ante el público”, variante atenuada en la que el temor es sufrido de buena gana en relación con el deseo de “participar en la acción”.

La Rochefoucauld: “Les véritables mortifications sont celles qui ne sont point connues; la vanité rend les autres faciles”.

f) “Predestinación”, “presciencia”, “elección” y “reprobación” vistas como traducciones narrativas de lo circular. Las nociones teológicas de “providencia” y

“predestinación” serían equivalentes narrativas del principio de circularidad terminológica. Porque en cuanto los términos se implican el uno al otro, cualquier camino entre ellos está “potencialmente allí desde el principio”, y así está “implícitamente previsto”. La distinción entre elección y reprobación resultaría terminológicamente de combinar tal “inevitabilidad” terminológica general con el principio de discriminación implícito en la relación entre los términos de “orden” y “desorden”, con su naturaleza dialéctica como términos que “necesariamente” implican el uno al otro, al igual que la 193

Summa theologica explica que los benditos en el cielo requieren, como una ayuda a la apreciación máxima de su beatitud, la vista contrastada de los condenados, sufriendo los eternos tormentos del infierno. (*Summa Theologica, Supplementum. Quaestio XCIV, Articulus 1. Utrum beati qui erunt in patria, videbunt poenas damnatorum.*) g) *Pascal y los problemas de circularidad*. Jamás se podrá encontrar una indicación más clara de la *circularidad* de términos tales como los que hemos venido considerando, que en los cuatro *Écrits sur la grâce* de Pascal, que son una sucesión de vueltas a empezar, con un repetido ir y venir entre términos como “gracia”, “libre albedrío” y

“predestinación”. Logológicamente, “gracia” y “libre albedrío” están en el punto de separación entre las vertientes de “orden” y “desorden”. A su modo, tienen una función mediadora, al igual que el término “Jesucristo”, visto logológicamente, es un principio mediador que sirve para conectar los dos dominios de términos para lo natural, y términos para lo sobrenatural.

Sin embargo, aunque los términos son analizados, desde el punto de vista estrictamente logológico, sencillamente como si se implicasen el uno al otro, las distinciones teológicas entre ortodoxia y herejía pueden ser definidas por la elección de una sucesión en vez de otra. Por ejemplo, en cierto punto Pascal diferencia a los católicos de los calvinistas de la siguiente manera: “Nous entendons que le décret de Dieu est postérieur à la prévision du péché d’Adam et donné sur les hommes criminels, et eux prétendent que ce décret est non seulement prier, mais cause de péché d’Adam et donné sur les hommes encore innocents”.¹⁰

Esta es en realidad una distinción interesante. Aunque la presciencia de Dios del pecado de Adán era por definición eternamente anterior al acto mismo de Adán, aquí Pascal establece una distinción entre un decreto divino posterior a tal presciencia y un decreto *anterior* a ella. Aquí el cambio entre las nociones de prioridad lógicas y las temporales es pasmosamente exquisito; la segunda versión añade la idea de prioridad en el sentido causal a la idea de prioridad en un sentido casi temporal.

Pascal procede a las siguientes distinciones adicionales: los molinistas sostienen que la predestinación y la reprobación se efectúan por la presciencia de los méritos y los pecados del hombre. Los calvinistas aseveran que la predestinación y la reprobación son por la voluntad absoluta de Dios. Y la Iglesia católica sostiene que la predestinación viene de la voluntad absoluta de Dios, y la reprobación de su presciencia del pecado. Así, los molinistas proponen la voluntad del hombre como fuente de su salvación y condenación.

Los calvinistas proponen la voluntad de Dios como fuente de salvación y condenación.

La Iglesia afirma que la voluntad de Dios es fuente de salvación y que la voluntad del hombre es fuente de condenación.

(La logología sólo podría notar que la posibilidad de estas tres direcciones, y además de muchas otras, es intrínseca a la familia de términos implicados en la idea de orden.

194

Con sólo darnos cuenta de que las interrelaciones entre un ciclo de términos pueden ser trazadas en cualquier sucesión y de que cualquier término podría seleccionarse como punto de partida, y si añadimos la comprensión de que cualquier selección puede ser

“errónea” desde el punto de vista de cualquier otro término seleccionado como

“correcto”, vemos fácilmente cuán fértiles son por necesidad los términos para la idea de orden, al fomentar cargos de “herejía”. La logología no puede hacer elección alguna entre estas múltiples sucesiones posibles; tan sólo puede notar la gran riqueza intrínseca de la situación terminológica.)

Pascal descubre de otro modo las relaciones cambiantes entre lo circular y lo rectilíneo, al distinguir la ortodoxia de la herejía respecto al sacrificio de la misa, que puede ser concebida en términos de esencia y también en términos de tiempo.

En términos de esencia la misa reproduce el sacrificio de Cristo, y Cristo está presente. *Es la Crucifixión*, que en este sentido *no es de ninguna manera un acontecimiento temporal*, sino simplemente un momento inmutable en la lógica de la nomenclatura cristiana. (En este sentido, sería tan poco “temporal” como las relaciones entre partes de un silogismo. La misa “sigue constantemente”).

Sin embargo, existe también la interpretación de la Crucifixión como un acontecimiento que *ocurrió en cierto momento en particular de la historia*. Visto en este sentido, el sacrificio de la misa, cuando es celebrado *ahora*, podría tomarse como *conmemoración* de un solo acontecimiento pasado trascendental.

La “herejía” de Lutero, dice Pascal (en su *Pensée* 788, sobre la Iglesia), deriva de usar una de estas interpretaciones con exclusión de la otra. Puesto que no concebía que el sacrificio pudiese contener la presencia literal de Cristo y su presencia figurada, ambas en uno (*tout ensemble et la présence de Jésus-Christ et sa figure*), Lutero las trata como mutuamente excluyentes, de manera

que la misa tiene que ser o un sacrificio o una conmemoración. Pero la ortodoxia sostiene que es ambas cosas.

Desde el punto de vista logológico, Lutero está diciendo que la misa tiene que ser concebida ya sea en el estilo de términos que implican el uno al otro, términos que lo siguen haciendo eternamente, como siempre lo han hecho, o en el estilo de términos que se siguen el uno al otro en sucesión temporal. Pero la ortodoxia permitía un ir y venir entre los dos estilos.

Puesto que toda gobernación mundana envuelve el principio sacrificador como aspecto esencial de su naturaleza, y puesto que para el cristiano devoto este principio sacrificador es el eje de la Crucifixión, entonces la manera casi temporal de definir tal situación sería “debidamente”, según las líneas de la insistencia de Pascal, que la agonía de Cristo no fue tan sólo un acontecimiento histórico sino que tiene que continuar constantemente, hasta el fin del tiempo.

h) “*Libertad*” teológica y “*necesidad*” logológica. Aunque, como hemos dicho, la 195

interpretación teológica y la logológica del Génesis están simplemente en diferentes planos, de manera que ni se corroboran ni se refutan la una a la otra, en cierto punto sí parece haber una oposición necesaria.

Teológicamente, Adán pudo haber elegido *no* pecar. Pudo haber aceptado el mandamiento negativo de Dios.

Pero logológicamente, Adán pecó *necesariamente*. Porque, de haber elegido *no* pecar, el plan entero de la Biblia hubiese sido echado a perder. Faltaría el “comienzo”

fundamental que vincula la Creación con la Caída y establece las condiciones para la Redención. La lógica de Pablo no habría tenido fundamento en el Libro, puesto que el Libro de Comienzos habría carecido del tipo de comienzo que establece las condiciones para el sacrificio trágico. La Biblia no habría dicho, en su narración inicial, que el hombre es “en principio” un pecador y que por consiguiente necesita “en principio” un Redentor, de acuerdo con la lógica del ciclo de términos implícitos en la idea de “orden”.

La Biblia así habría carecido de la “idoneidad” formal de la Caída (la *felix culpa* que dio lugar al advenimiento de Cristo). Habría sido tan débil como el *Paraíso recobrado* de Milton, que es en reali-

dad el relato de una *negación* inicial a ser tentado (cuando Cristo dice “no” a los esfuerzos del tentador por lograr que dijera “sí” a la propuesta de no cumplir con un mandamiento negativo de Dios). Y esta continuación del *Paraíso perdido* sería aún más débil, por supuesto, si el rechazo del tentador no fuese importante como un modo de indicar la pureza perfecta de la víctima que habría de ser sacrificada por el pecado de Adán, pecado “heredado” por toda la humanidad.

Logológicamente, decir que Adán no tuvo que haber pecado sería como decir que Edipo no tuvo que matar a su padre y acostarse con su madre, excepto que en el caso de Adán *parece* ser que hubo más posibilidad. O es como decir que Otelo “no tuvo que matar” a Desdémona. Respecto a la lógica de la leyenda, y a los requisitos formales de la tragedia, sin lugar a dudas sí “tuvo que hacerlo”. El acto es “determinado” por la simetría de los términos en general. *Necesariamente tuvo que* matarla, para que la pieza fuese una tragedia.

i) *La Poética de Aristóteles y la presentación (temporal) del carácter (esencia)*. En el capítulo VI, donde enumera las “partes” de la tragedia, Aristóteles describe la segunda parte, el “carácter” (*ethos*), como “lo que revela la elección (*proairesis*), mostrando el tipo de cosa que el hombre elige o evita en circunstancias en que la elección no es obvia”. El editor de la edición Loeb, W. Hamilton Fyfe, hace el siguiente comentario: *Proairesis* es un término técnico en la ética de Aristóteles, correspondiente a nuestro término “voluntad”, o sea, la adopción deliberada de cualquier curso de conducta o línea de acción. En este sentido es la voluntad o elección del hombre lo que determina la bondad o maldad de su carácter. Si el carácter ha de ser revelado en el 196

drama, se debe representar al hombre en el ejercicio de su voluntad, eligiendo entre una u otra línea de conducta, y debe estar colocado en circunstancias en que la elección no sea obvia, es decir, circunstancias en que no todo el mundo elegiría lo mismo.

La observación sugiere el siguiente tipo de especulación respecto a la relación entre lo circunstancial y lo rectilíneo:

Circularmente, diríamos que la idea de voluntad o elección está implícita en la idea de un acto; y la idea de carácter está implícita en la idea de un tipo de elección en particular que representa un

tipo de voluntad en particular. Pero una relación tan puramente circular (tautológica) es traducida a los términos rectilíneos (narrativos, temporales) de un desarrollo dramático cuando vemos a un hombre tomar una decisión que está “en carácter” con su carácter y que “conduce” a un acto correspondiente (aunque el acto a su vez conduce a consecuencias imprevistas que en efecto transforman su carácter, de modo que parecen liberarse del círculo de términos tautológicamente relacionados que son “predestinados” y “predestinadores”). Pero aunque puede haber cierta cantidad de “procesamiento interno” entre los términos, en su naturaleza general lo cíclico tiene que prevalecer; de lo contrario, la obra carecería de unidad.

j) *Imágenes “sensoriales” y “míticas”*. Una imagen “sensorial” es una imagen que representa un *concepto*. Por ejemplo, si con “árbol” queremos dar a entender una cosa puramente física, con tronco, corteza, hojas, sombra, colores correspondientes y texturas, etc., ésa sería una imagen “sensorial”. Una imagen “mítica”, por otro lado, envolvería un “principio” o *idea*, como si el árbol fuese un “símbolo paterno”; y un poema que narrase el derribo de tal “árbol” podría implicar no solamente una descripción de la tala sino la representación de “parricidio simbólico”.

La mayoría de los filósofos antiguos querían, con la palabra “imaginación”, dar a entender la facultad de percibir imágenes puramente sensoriales. Pero Coleridge (y los alemanes en quienes se inspiraba, como también en Longinos) extendió “imaginación”

para cubrir la imagen ideal o “mítica”. De hecho, “imaginación” hasta podría incluir la habilidad de trascender completamente la imagen sensorial, para lograr una especie de

“visión interior” que veía más allá de las cosas en su naturaleza puramente física. La imagen “mítica” se vincula al ciclo de ideas, como sucede, por ejemplo, con la “muerte”

en el relato de la Caída. Así, todas estas imágenes, particularmente las líricas, caen a medio camino entre lo rectilíneo y lo circular.

Tales términos revelan su circularidad por la facilidad con que se asimilan a otros términos. Por ejemplo, en Whitman, merece considerarse cómo se unen cíclicamente términos como “noche”,

“madre”, “muerte”, “viajar”, “democracia”, “profecía”, “hojas de hierba” y “cantos de mí mismo”.

197

Las imágenes sensoriales empleadas en relación con semejante ciclo son narrativas, temporales, rectilíneas; empero, por servir como contribuyentes a las imágenes generales

“míticas” y cargadas de ideas, llegan a quedar infundidas de modo secundario con el principio de circularidad.

Empleando una distinción kantiana: su función “sintética” está dirigida en última instancia por su función “analítica”, al implicarse en cierto modo el uno al otro hasta el fin de la unidad, o sea, de la consistencia interna (si se nos permite aplicar a *términos* una distinción que Kant aplica a *proposiciones*).

k) *La justicia “pretaliónica” en la idea de comer un fruto “prohibido”*. Respecto a las imágenes de comer (en relación con la idea de la desobediencia de Adán), la naturaleza “infantil” de la ofensa concuerda con los motivos de gobernación política, por razón de su naturaleza al parecer “arbitraria”. Es decir: a un niño que apenas empieza a aprender los juicios del mundo adulto, muchos de los reglamentos de sus padres deben de parecerle arbitrarios, basados no en la razón sino en puro capricho. Tal actitud derivaría en parte del hecho de que el niño mismo aún no ha aprendido a “razonar”, y por consiguiente ni pensaría en las órdenes en términos de razón.

La “justicia” aquí sería de un tipo “pretaliónico”, no “distributiva” en el sentido del *quid pro quo*. Además, en cuanto el niño sí empieza a razonar, muchas de las decisiones de los padres deben parecerle arbitrarias, fuera de los límites de la razón, puesto que el grado de experiencia del niño es tan limitado que muchos actos o juicios paternos que parecen razonables a los padres deben de parecerle irrazonables al niño, cuyas ideas mismas de lo que es razonable están aún por ser formadas por una mayor familiaridad con las costumbres que moldean las ideas de lo razonable. Este sentido temprano de las decisiones paternas como arbitrarias puede unirse al concepto “mágico” de las autoridades políticas como arbitrarias, actitud reforzada aún más por sí ser frecuentemente arbitrarias las autoridades.

Cierto dejo de esta calidad “pretaliónica”, que une mágicamente las nociones de autoridad infantiles con las adultas, es reflejado en el comentario de Coleridge sobre su

“Ancient Mariner”:

No debió haber sido más moral que el cuento de las *Mil y una noches*, en que un mercader se sienta al lado de un pozo, comienzan a dátiles y tirando las cáscaras, cuando de repente aparece un genio, diciendo que tiene que matar al mercader, *porque* una de las cáscaras, al parecer, le había sacado un ojo al hijo del genio.

Nosotros creemos que el concepto de justicia “pretaliónica” encierra importantes posibilidades. Consideramos, por ejemplo, su relación con la gran tragedia, en que la

“falla trágica” conduce con regularidad a consecuencias fatales desproporcionadas. Pero 198

tal vez el lector piense que con esto hemos debilitado nuestro caso, o sea, vinculado demasiado estrechamente la noción de lo “pretaliónico” con la naturaleza de la desobediencia de Adán. Porque se podría concebir que comer alimentos “tabú” causaría la muerte al igual que consumir comida venenosa —y en este sentido el castigo de Adán tal vez no hubiese parecido ser tan “pretaliónico” en tiempos anteriores como puede parecerlo ahora—.

1) *Poema en que un ciclo de términos es desarrollado casi narrativamente*. El siguiente poema enumera un ciclo de términos que se implican el uno al otro. Sin embargo, la lista está presentada en un estilo casi temporal como si los términos procediesen narrativamente en un solo orden “necesario”, “generando” con cada paso el siguiente:

MITO DE LA CREACIÓN

Al principio era la Nada universal.

Entonces la Nada dijo No a sí misma, y con ello engendró a Algo.

Lo cual se llamó Sí,

Entonces No y Sí, cohabitando, engendraron a Tal Vez.

Luego los tres, en un *ménage à trois*, engendraron a la Culpabilidad.

Y la Culpabilidad lleva muchos nombres: Mía, Tuya, Vuestra, Nuestra, Suya —y Orden—.

Con el tiempo sucedió
Que dos de sus nombres, Culpabilidad y Orden,
En honra de sus grandes progenitores, Sí, No, y Tal Vez,
Engendraron la Historia.
Finalmente, la Historia empezó a soñar
—Y soñó con el Lenguaje—.

(Y eso nos lleva a los-críticos-que-escriben-críticas-de-lacrítica-crítica.) Kenneth Burke, *Book of Moments: Poems*, 1913-1954.11

m) *El ejemplo más sencillo que se conoce del temporizar de la esencia*. Cf. el 199

cuento de “Aplastado”, que es como sigue:

Érase una vez un gusano llamado Aplastado. Aplastado se fue a caminar en los rieles del ferrocarril. Vino el tren. ¡Aplastado!

Aquí la esencia de “Aplastado” es definida en términos de su nombre, que contiene implícitamente su fin. Esta circularidad perfecta también está traducida a términos de lo rectilíneo narrativo. En otras palabras: tanto el nombre como el destino de “Aplastado”

proclamaban su naturaleza. (De modo similar, la esencia de Adán, respecto a la relación retruécana de su nombre con lo “terrenal”, fue reexpresada narrativamente en el relato de su formación de la tierra y del regreso de toda humanidad a la tierra, al morir.) n) *Mito y culpa, el crimen y castigo de la humanidad*, de Theodor Reik. Durante el periodo entre el momento en que este material fue presentado por primera vez en forma de conferencias y el momento en que los apuntes fueron incorporados a un ensayo, Theodor Reik publicó su obra, *Mito y culpa, el crimen y castigo de la humanidad*. Es especialmente útil para nuestros fines extender los límites de la observación en cuanto al papel de las *imágenes* en el relato del Génesis. En particular, Reik ofrece razones para creer que los dos árboles (el de la vida, y el del conocimiento del bien y el mal) fueron originalmente uno (el árbol de la vida), y que la Cruz llega a tomar este papel posteriormente (una identificación hecha tanto más plausible, como señala Reik, por las tradicionales referencias cristianas a la cruz como árbol).

Reik arguye que el crucificar a Cristo en la cruz es, en efecto, un modo de identificar a Cristo con el árbol. De modo que Reik discerniría en el relato de la Crucifixión un vestigio del antiguo

culto prehistórico del árbol. Pero desde nuestro punto de vista, lo importante de la unión de Cristo, los dos árboles y la cruz, sería que tal unión sugeriría otro camino por el cual se podría mostrar que el principio de sacrificio estaba implícitamente presente (a través de las ambigüedades de las imágenes) en los conductos de la *vida* y la *tentación*, al principio mismo del libro de Principios.

El gran hincapié de Reik en las *imágenes* de culpabilidad y castigo lo conduce a investigar los escritos de la *mitología* comparada en busca del tipo de fundamento que nos otros hemos procurado alcanzar por un método totalmente diferente, a saber, nuestra insistencia en el ciclo de términos para “orden”.

Así, desde nuestro punto de vista, su libro padece enormemente por su relieve orientado demasiado a imágenes, insistencia que es típica en la perspectiva de los mitólogos en general, y del psicoanálisis, puesto que el psicoanálisis depende en alto grado de la mitología.

También, por supuesto, el objetivo de todo nuestro ensayo es que “mito” es característicamente una terminología de conceptos casi narrativos para expresar 200

relaciones que no son intrínsecamente narrativas, sino “circulares” o “tautológicas”. Por consiguiente, un libro como el de Reik necesariamente se está acercando siempre a las lindes del problema que hemos venido considerando, pero jamás se le enfrenta directa y metódicamente.

Éste es el riesgo a que uno necesariamente se expone, al tratar el pensamiento en términos de *mito* y no de *lenguaje*. El enfoque mítico resta importancia al elemento mítico; el enfoque lingüístico conduce fácilmente a ambos, sin limitarse ni al uno ni al otro.

Tal vez la manera más rápida de llegar a la esencia de la teoría de Reik sea citando su

“interpretación de la historia de Cristo”. He aquí los resúmenes, en columnas paralelas:12

MITO DE LA CAÍDA

MITO DE CRISTO

El hombre primitivo asesinó al padre

Jesucristo es el hijo de Dios. Es

de la horda primordial cuya imagen,

sacrificado.

muchos miles de años después, se
convirtió en el modelo de Dios.
El padre primitivo fue comido por la
Jesucristo
es
consumido
en
la
banda de hermanos.

Eucaristía, por la comunidad cristiana.
Al comer la hostia, y beber del cáliz, el
cuerpo y sangre del redentor es
incorporado.

El
hombre
primitivo
quería

Los cristianos se identifican con Cristo
incorporarse el padre primitivo para
en el acto de la Eucaristía.

obtener su poder. El motivo más
fuerte del parricida era el deseo de
adquirir las cualidades superiores del
padre, y tomar su lugar.

El
comer
al
Dios
Padre
está

Jesucristo muere en la Cruz, que es un
presentado, en el relato del Génesis,
descendiente posterior del árbol de la

en lenguaje de árbol-tótem. En una vida. La cruz se convierte después en regresión al culto primitivo del árbol objeto de adoración, al igual que una aparece como el representante antiguo vez lo había sido el árbol sagrado (de del Dios semítico.
la vida).

El asesinato y el consumo de Dios-Cristo aceptó los pecados de toda la Padre se convirtió en el pecado humanidad y los expió con su muerte, original, que es compartido por todos al ofrecerse a sí mismo como

201

los hombres.

sacrificio, redimiendo así de culpa a todos.¹³

La interpretación de Reik aquí está claramente enfocada a las puras *imágenes* de tales ritos. Los varios principios de dominio que hemos venido considerando están presentes en su cuadro, pero la “lógica” circula alrededor de las *imágenes de comer*. Así, si él fuera a disponer sus términos en un diagrama, éste debería tener como término clave no alguna palabra del estilo de “orden”, sino una palabra como “alimento”, de la cual serían derivados conceptos de su sustancia, poder, asesinato, amor, culpa, etc. Y para justificar tal insistencia podría citar el hecho de que, como los antropólogos han observado frecuentemente, una imagen básica para concebir la sustancia es la de comida, y son concebidas según la misma imagen tanto las ideas de transustanciación como también las de consustanciación.

En un capítulo titulado “Eres quien comes”, Reik desarrolla esta línea usual de pensamiento respecto a las prácticas totemistas. Y expone en detalle sus razones —según constan en la columna

izquierda del bosquejo— por relacionar el “pecado original” con un recuerdo “reprimido” de nuestro pasado caníbal.

Empieza con el realce freudiano de la estrecha relación infantil entre amor y alimento.

Así, acerca del tema de lo “caníbal” Reik observa: “Un amante bien puede decirle a su amada que quisiera comérsela, expresando así un tierno deseo de incorporación”. Pero también considera un aspecto “ambivalente” del acto de comer, en el hecho de que el alimento “amado”, para poderse comer, primero tiene que ser muerto. Así, en cierto grado alineado con la noción hipotética de Freud de un parricidio original, en que los hijos parricidas comparten de modo caníbal la sustancia después de matar, Reik dice:

“Sucedre con el padre muerto lo que sucede con el pastel: no se puede comerlo y tenerlo”. Pero añade que hay una “tercera posibilidad, ajena a nuestros pensamientos, pero familiar a los salvajes prehistóricos”: la noción de que por comer al padre, uno se *incorpora* la sustancia del padre, y llega así a parecersele. Y continúa: Por fantástico o grotesco que nos pudiese parecer tal pensamiento, estaba muy cercano a la mente primitiva y continúa viviendo en la imaginación de nuestros hijos pequeños. No es sorprendente que viva aún en la idea de la Eucaristía, en la que el devoto se une a Cristo incorporándosele.

Aquellos tiempos antiguos, dice, en los que nuestros antepasados solían “matar a una persona para comérsela”, ya no están presentes en nuestra imaginación. Así que concebimos tales actos como “asesinato”. Por consiguiente, el acto caníbal de comerse al 202

padre asesinado nos sugiere más bien los motivos del “parricidio”. Por ende, esta vinculación con nuestro pasado parricida es “reprimida”.

En esta conexión hay un párrafo que parece tener posibilidades bastante diferentes de las que Reik discierne en él:

La comparación de la represión universal y de los impulsos intensos, tales como los apetitos caníbales y de la educación en masa con adiestramiento individual, alumbra más de un rumbo. Es difícil convencer a una persona adulta, hombre o mujer, de

que hubo un tiempo en su infancia en que no solamente comía su excremento y se lo untaba, sino que le gustaba hacerlo. En el mejor de los casos, se puede alcanzar una convicción puramente intelectual, pero no se puede despertar ningún eco emocional de tal inclinación. Sin embargo, esta fase ha existido en la infancia de todos. No se necesita ya ninguna medida social o educativa de prohibición o defensa contra el renacimiento de estas tendencias coprófagas, porque su represión lograda es el fruto de la educación efectuada a edad temprana, cuando el ego del niño individual es aún débil, formable y fácil de influir. Una fuerte formación de reacción, de repugnancia y aversión, ha remplazado los impulsos infantiles primarios. La analogía con las vicisitudes del canibalismo en la evolución temprana de la civilización es demasiado obvia para merecer ser señalada.

De repente, al llegar a este párrafo, nos encontramos con una línea de pensamiento totalmente diferente, muy ajena a la intención de Reik. Cuando Reik, al discutir el postulado del parricidio, incluye la referencia “incidental” de que los infantes se comen su propio excremento, ¿podríamos invertir experimentalmente el orden? La reversibilidad sería particularmente aplicable a asuntos psicoanalíticos, puesto que los mismos psicoanalistas insisten tanto en esta misma tendencia en nuestro pensar. Es decir, donde Reik pasa de comentarios sobre el parricidio a comentarios “incidentales” sobre la coprofilia infantil, ¿no podríamos invertir experimentalmente el orden y la importancia relativa de estas dos observaciones?

De manera que, de acuerdo con la cita anterior, supongamos provisionalmente que durante su infancia los profesores Freud y Reik comían su excremento, pero que posteriormente “reprimieron” el recuerdo de este acto decididamente no profesional. Una etapa aún más “trascendente” es concebible aquí: es concebible que, si transformaron este acto no profesional original en un “mito” que lo volvió a representar de modo disfrazado, no solamente encubrieron la práctica original no profesional, sino que lograron remplazar el recuerdo reprimido de ella con un correlato que fuese en efecto una sublimación espléndidamente profesional. Esta transformación estratégica podría ser lograda si pu-

diesen proponer una teoría de la prehistoria que fuera un “equivalente 203

mítico” del recuerdo reprimido. ¿Cuál podría ser, entonces, este equivalente?

Haciéndonos esta pregunta, ofreceremos ahora una línea de especulaciones designadas a mostrar cómo un mito de parricidio primario podría servir profesionalmente como disfraz para semejante recuerdo “reprimido”, y como modo casi profesional de dotarlo de dignidad trágica.

Primero, según hemos dicho, de momento debemos invertir el orden y la importancia de las dos observaciones (sobre el parricidio y la coprofilia) por interpretar el supuesto

“ejemplo” como una “iluminación” que revela aquí el motivo “verdadero”. Entonces preguntaríamos cómo, si éste fuera el verdadero motivo, el mito del parricidio primario podría servir como su grotesca transformación míticamente heroica. Nuestra línea de pensamiento también es grandemente reforzada por la declaración de Reik: “Freud dice de los hermanos: ya que eran salvajes caníbales, ni hay que decir que devoraron a su víctima luego de matarla; da por hecho que este acto caníbal fue resultado del primero”.

Pero Reik, por otro lado, es “de la opinión de que la parte caníbal del acto primario, tratada casualmente en la reconstrucción de Freud, tiene suprema importancia y es la sede central de la mayoría de los desarrollos sociales y religiosos originados en las reacciones emocionales creadas por ese crimen”. Según estas líneas, debemos tratar de mostrar cómo las nociones de canibalismo podrían ser sustitutos para la práctica de

“comer excremento” y luego debemos preguntar cuáles serían las implicaciones de esta sustitución. Los pasos serían:

1) Los excrementos del niño son su progenie, su propia creación.

2) A este respecto, son como los hijos de los hijos.

3) El niño, así, al comer su excremento, se está comiendo a sus propios descendientes, sus propias criaturas (la progenie de su propia sangre) .

4) Al preguntarnos lo que significa comerse a la propia progenie de uno, recordamos muchos *mitos* en que se dice que los dioses también lo han hecho. Ahora hemos introducido un *principio de dignificación* en nuestra teoría.

5) Pero cualquier patrón de este tipo puede llegar a invertirse también: una imagen

“infanticida” del “creador” comiendo a su “criatura” puede invertirse en una imagen

“parricida” de una “criatura” comiendo a su “creador”. (El psicoanálisis nos advierte con suma frecuencia respecto a la ubicuidad de tales posibilidades inversas.) 6) De este modo, el que come llegaría a ser de la misma sustancia que el comido (al igual que, en el original, lo comido era de la misma sustancia que el que lo comía, y se derivaba de esa sustancia).

7) En total, esto nos daría un recuerdo “reprimido”, no de un acto caníbal en el sentido literal (ya que el infante no lo ha cometido y no necesita reprimirlo), sino de un asunto muy poco heroico que, a través de estas transformaciones míticas, podría llegar a ser estilizado muy hermosamente como la visión de una gran tragedia prehistórica en que 204

una banda primitiva de hijos se juntaron para matar a su propio padre tiránico, para después hacerse uno por compartir devota y cariñosamente su sustancia.

No ofrecemos esto como evangelio. Lo ofrecemos, sencillamente, como un *tour de force*, y como una indicación de la extensión disponible para tales interpretaciones, una vez que se permite que el papel de las imágenes en nuestro pensar represente una parte excesiva de su estructura. Y sí sostenemos que la teoría es por lo menos tan buena como aquella a la que remplazaría, aunque ello dé a entender que, en la “elaboración” de su ejemplo

supuestamente

“incidental”,

el

psicoanalista

en

efecto

se

había

autopsicoanalizado, en público y sin diván.

Al trazar las imágenes alimentarias en San Agustín (notablemente sus figuras referentes a Dios como alimento divino), encontramos razón para creer que la experiencia primaria de comer en su caso *no* era caníbal, sino que envolvía la experiencia del niño de pecho. Un infante no puede tener sentido de matar, puesto que la idea de matar implica ciertos tipos de experiencia y actitud aún no disponibles en la infancia. En Agustín, la “sabiduría” de Dios es igualada a la leche materna, y Agustín lo dice explícitamente. Este mamar caería naturalmente en la categoría de “amor”, aunque es concebible que un nuevo orden de motivos podría surgir con el desarrollo de los dientes (y la transformación correspondiente de chupar a morder).

La teoría que aquí hemos ofrecido tendría los siguientes puntos adicionales en su favor:

1) Evitaría la necesidad de improvisar psicologías de canibalismo para pueblos no caníbales (ideas imaginarias que tienen las mismas probabilidades de ser correctas que los cartones del *New Yorker* sobre misioneros en ollas africanas).

2) Evitaría en general la necesidad de suponer que tenemos que “reprimir”

experiencias que nunca tuvimos en primer lugar.

3) Evitaría en particular la necesidad de las suposiciones freudianas acerca de la horda primitiva y el parricidio tramado por la banda de hermanos. (En nuestra *A Grammar of Motives*, pp. 431-432, habíamos observado cómo aquí Freud se ve ante una condición actual que es totalmente explicable en términos de su naturaleza presente, pero que él, en vez de hacer esto, “explica” añadiendo dos etapas casi temporales: primero postula un pasado mítico y luego “deriva” la presente condición familiar de este pasado “mítico”. Es uno de esos múltiples sectores en que el pensamiento del siglo XIX, al ser tan característicamente orientado hacia la historia, creía que algo existente aquí y ahora sólo podía explicarse en términos de algo “prehistórico” —lo cual es una va-

riación del error de lógica de explicar lo oscuro por lo más oscuro aún, *obscurum per obscurius*

—.) No es que se quiera negar el gran genio y las grandes contribuciones de Freud, sino solamente que su mito de la horda primitiva y el “pecado original” de parricidio deben ser clasificados como un ejemplo primario de su genio. Lo que tiene de malo la *mitología* 205

como enfoque básico de tales cuestiones es que nos invita a explicar mitos con mitos.

Las mayores contribuciones de Freud siguen los lineamientos de lo que llamaríamos lo

“logológico”.

Nuestro *tour de force* tiene al menos el valor de sugerir una posible tentación en el uso de la mitología. Porque al igual que las cosas humildes pueden ser análogas a las grandiosas, así las grandiosas pueden ser análogas a las humildes. La tendencia del experto en mitos, de pensar confiando demasiado en imágenes, tiene la desventaja adicional de que lo *aparentemente concreto* de tales términos esconde su *verdadera* abstracción. (Tal vez tengamos que retroceder hasta Spinoza para encontrar un relato sistemático de las maneras como imágenes concretas pueden fungir de abstracciones en realidad, aunque Keats en sus cartas muestra repetidamente una conciencia de esta noción.) Y lo abstracto puede constituir una doble tentación, puesto que el plan de un mito prehistórico, al ser análogo al plan de algo doméstico, aquí y ahora, puede cargar nuestros puntos de vista con glorias realmente vanas.

o) *En resumen, sobre “predestinación” y lo “apartado”*. Si yo digo “los muebles están en la pieza”, he unido muchos objetos bajo un solo encabezado. Por más diferentes que sean uno del otro, aquí descansan terminológicamente en una especie de bienaventuranza edénica. Si ahora divido mi expresión en componentes (enumerando tantas sillas, mesas, tapetes, cortinas, etc., de este y este otro tipo), habré introducido distinciones —y éstas son como una “caída” de la unidad de la usanza general por la que anteriormente fueron clasificados juntos—. Los muebles ahora son “apartados” uno del otro, con todo lo que implica tal separación.

Según el *De dono perseverandi*, aquellas personas que están predestinadas a ser salvadas son, en el juicio más alto de Dios, “apartadas” (*discreti*, el participio pasado de la palabra de que derivamos nuestro verbo “discernir”) de la masa de los perdidos, “bulto de perdición”, *a perditionis massa*. Y son apartados por “gracia”.

Ahora bien, si la gracia es por definición una “dádiva”, síguese en tautología estricta que la gracia tiene que ser “gratuita”. Y por definición estricta, lo gratuito de la gracia no puede ser *merecido*. Porque si la gracia fuese merecida, entonces tal mérito requeriría que se volviese un *pago*, en cuyo caso no podría ser una *dádiva* perfecta, que es lo que es por definición. De modo que, si uno puede ser salvado sólo por la “dádiva” de salvación, síguese que uno está “predestinado” a ser ya sea salvado o perdido, a no ser que toda la *humanidad* fuese predestinada a una u otra cosa.

Puesto que hemos dicho que el lenguaje es el equivalente logológico de la “gracia”, y es la única habilidad específicamente humana que “no suprime la naturaleza sino que la completa” (*non tollit sed perficit naturam*), el análogo estrictamente empírico de semejante “predestinación” se podría observar en la siguiente clase de situación: si dos platos de comida se ofrecieran bajo el mismo nombre, pero uno fuera saludable y el otro 206

estuviese contaminado, y si no hubiese nada que los distinguiera, la persona que eligiera entre ellos estaría “predestinada” a salud o a enfermedad, sin mérito alguno de su parte.

La noción de Spinoza de “ideas adecuadas” sería un equivalente secular de la salvación, y las “ideas inadecuadas” serían el equivalente de la perdición. Y en cuanto no siempre podemos elaborar las “ideas adecuadas” para juzgar una situación en particular, a ese punto estamos predestinados en varios grados a perder.

Así, hay “gracia” en la capacidad del lenguaje de nombrar las cosas correctamente para nuestros fines. Pero esta precisión en nombrar a veces nos es “negada” por la naturaleza de las cosas, o por la complejidad del problema, etcétera.

Por supuesto, sea cual fuere la teología de la condenación eterna, nuestro cuadro de términos implícitos en la idea de orden debió haber aclarado las razones logológicas por las que la

idea de salvación universal para todos los hombres debe ser detestable. Porque si toda la estructura del lenguaje en relación con la moral llega a una culminación en la distinción formal entre sí y no, entonces en una forma u otra esta distinción tiene que ser conservada en las ideas del orden “sobrenatural”.

Esto no quiere decir que no pueda haber gente que crea en la salvación última de todo el mundo, al igual que hay personas que creen en la extinción de todos (y, en cuanto a todo nuestro universo, con su constante sucesión de cataclismos cósmicos, la constante agitación de sus soles y nebulosas arrojando llamas, el constante y precipitado ir y venir de sus partículas eléctricas a través de miles y miles de años luz, se le podría concebir como una criatura condenada, un solo organismo poderoso sacudiéndose eterna y angustiosamente, sin tener a dónde ir para escapar de sí mismo).

Al confrontar el ciclo entero de términos implícitos en la idea de orden, podemos seleccionar algunos y subrayarlos a exclusión de otros, lo cual conduce a diferentes esquemas. Y por lo menos una parte de tal extensión en nuestras “creencias” resulta del hecho de que podamos “creer” muchas cosas de muchas maneras, y frecuentemente no podamos estar del todo seguros de lo que sí creemos precisamente. Por ejemplo, un hombre que ahora suscribe la creencia de que el cuerpo de María está en el Cielo (una creencia acerca de la cual hace algunos años pudo haber vacilado sin salirse de la ortodoxia de su fe) puede entender por creencia algo muy diferente de lo que entendería por ella otro hombre, que encontrase esta creencia imposible para él.

Logológicamente, nuestro plan enfocó toda la terminología considerada desde el punto de vista del orden, como un problema empírico, compuesto de materiales no verbales que el animal que usa símbolos manipula de diferentes modos, y con los cuales está relacionado merced a acciones intencionales concebidas en términos de sus sistemas de símbolos. La teología aborda estas inquietudes con gran estilo, pero aunque el creyente estudia sus respuestas por su contenido, la logología las aprecia por su forma, excepto en cuanto estas formas se pueden estudiar más profundamente, no directamente, 207

como conocimiento, sino como anécdotas que ayudan a revelar para nosotros los aprietos de la gobernación humana.

Agustín, *Sobre el don de la perseverancia*, es especialmente pertinente. Debido a que sus pensamientos sobre la predestinación son tan minuciosos, forzosamente son centrales también logológicamente.

Primero, como hemos notado en otra parte, hay el hecho de que, en cuanto los términos se implican el uno al otro tautológicamente mientras que sus implicaciones pueden ser descubiertas progresivamente, las relaciones entre ellos puede decirse que están “predestinadas” desde el principio; sin embargo, nuestras maneras de movernos entre ellos les dan un medio de desarrollarse en la “historia”.

Luego, conjuntamente con la relación central logológica de Agustín respecto a los dos órdenes, de las palabras y de la Palabra, hay el sentido empírico obvio en que los sistemas humanos de símbolos *sí son* un “don”. En primer lugar, el lenguaje no es

“dado” por la gente entre quien nacemos y nos educamos, aunque la habilidad de aprenderlo nos fue “dada” en el plasma germinal. La “predestinación” figura aquí, siguiendo el pensamiento de Heidegger, en el sentido de que cada uno de nosotros está

“arrojado” (*geworfen*) a un conjunto de situaciones más bien que a otro; y encontramos en diferentes grados los tipos de formación y malformación que nos ayudarán o que estorbarán nuestros esfuerzos por resolver nuestras dificultades, o decidir cuáles son esas dificultades.

Empíricamente, no es a través de “mérito” propio alguno como somos llevados a una situación en vez de otra. Empero, en cuanto por el uso de nuestros dones (¡incluyendo el don de poder usar nuestros dones!) sacamos ventaja de tales “dádivas”, las ventajas son

“merecidas”. Es decir, el “don” viene primero y los “méritos” *siguen*; por consiguiente, es sólo a través del “don” como podemos “merecer” la salvación.

Ésta sería la analogía empírica del ataque de Agustín contra los pelagianos, quienes sostenían que un hombre puede obtener

la salvación por sus propios méritos en vez de por “gracia”, que envuelve el “don” de Dios del “verbo” para la salvación de aquellos que han de ser salvados. En el esquema de Agustín, la “gracia” tiene que preceder a los “méritos”.

Pero, discursiva y moralmente, las palabras alcanzan su perfección formal en la discriminación (elección), o sea, en el plan sí-no (incluyendo, si ustedes quieren, el hecho paradójico de que cualquier análisis de esta índole implica también una base en común).

Esta condición puramente dialéctica, emparejada con las negaciones de “ley y orden”, es suficiente para ofrecer los análogos de elegidos y reprobados (aunque las clases de personas que podrían considerarse elegidos en un orden social sin duda serían reprobados en otro, con la posible excepción de los “guarnecedores” de Dante, que podrían permanecer constantemente sin formar e inconcluyentes en todas las 208 sociedades).

En resumen, habría un análogo puramente secular del concepto agustiniano según el cual la gracia debe preceder al mérito, de manera que uno puede continuar mereciendo sólo si tiene la gracia de perseverar, gracia que en cualquier momento le puede ser negada.

Agustín dice que escribió su obra *Sobre el don de la perseverancia* como respuesta a sus oponentes, quienes aseveraban que “por predicar la predestinación” (*praedicatione praedestinationis*) se conduce a la gente a la desesperación en vez de a la esperanza. Y

en cuanto a los cristianos, puesto que creían que el Padre había mandado al Hijo como sacrificio perfecto para la redención de la humanidad, Agustín ofreció un argumento realmente consumado en pro de su posición cuando dijo: “Seguramente no hay ejemplo más ilustre de predestinación que Jesús mismo... No hay, digo, ejemplo más ilustre que ese mismo Mediador” (*quam ipse Mediator*). Porque según este patrón, su vida entera fue una misión, establecida de antemano.

Por cierto, cuando al logólogo se le pide aquí un análogo estricto entre las palabras y la Palabra, debe proceder de manera indirecta. No son posibles en la logología las promesas (¡o amenazas!) radicales que sí lo son en la teología. Y la cuestión entera de la relación entre “pecado original” y “expiación vicaria” debe ser tratada por nuestra teoría del lenguaje mismo, con particular hincapié en los problemas que surgen cuando el estilo un tanto latitudinario del “mito de creación” en el Génesis es interpretado con la exactitud de San Pablo, pero sin una tolerancia específicamente logológica para las diferencias entre “arqueología hebrea” y el estilo algo teológico del “filosofema griego”.

Sin embargo, respecto al oficio de Agustín como eclesiástico, entregado a la tarea de predicar el Verbo y sostener las doctrinas que él mismo habría de ayudar a formular, debemos notar lógicamente: hay un sentido en que la teoría de la gracia y la predestinación, tal como está expuesta en *De dono perseverantiae*, puede y debe considerarse *totalmente* “alentadora”.

Porque la doctrina de la predestinación, en la gran circularidad con la que Agustín la desarrolló, servía dentro de sus propios términos para establecer una línea de argumentación irrefutable. Si alguien tan sólo dudase de ella, o titubease en aceptar cualquiera de los credos relacionados con ella, esta misma tendencia sería una señal *prima facie* de que ese individuo se contaba entre los predestinados a la condenación.

Porque cualquier tendencia hacia el escepticismo revelaba un desafecto de la voluntad. Y

mientras la gente tiende frecuentemente a derivar la voluntad de la fe diciendo: “Tengo una fuerte voluntad respecto a esto o aquello, porque mi fe me sostiene”, Agustín invierte ingeniosamente el relieve, del siguiente modo: “No puede haber fe sin voluntad”

(Fides sine voluntate non potest esse).

Porque no puede haber voluntad sin la “gracia” de ejercerla. Por consiguiente, si uno 209

duda de la fe, su voluntad es dañada, lo que significa que carece de gracia, la que a su vez significa que Dios se está alejando de uno (permitiéndole así ir al infierno por voluntad propia). De

manera que cualquier deficiencia de la voluntad en perseverar era en sí una indicación de que uno se acercaba a la condena-
ción.

Por el otro lado, el don de la perseverancia era en sí evidencia de la gracia de Dios, señal de que Dios no se había alejado.

Un no creyente que fuese convertido probaría con ello que había recibido la gracia de creer, y así realizar las obras que le hicieran merecer su salvación, aunque la gracia de creer le hubiera sido otorgada sin mérito propio; y podría perseverar sólo en cuanto Dios, al volver hacia él, le diera la gracia de perseverar en los caminos de su fe. Si después reincidiera, este viraje de su parte sería evidencia de que Dios, antes de todo tiempo, había tenido la presciencia de que en esta etapa ese hombre sería abandonado a sus propios recursos, y así terminaría agregándose “voluntariamente” a los réprobos, tal como Dios siempre sabía que sucedería.

¿Quién podría negar que vista logológicamente, como retórica de exhortación en pro del orden teológico, esta doctrina de la predestinación estaba perfectamente diseñada para “alentar” al creyente a que perseverase, y que así hiciese todo lo que estuviera a su alcance para callar dudas (que, por su naturaleza de tales, serían una señal de que Dios se alejaba de él)? Por otro lado, cualquier resistencia a estas tendencias era en sí evidencia de que aún se podría esperar estar entre los elegidos.

También, siendo el lenguaje lo que es, ¿no es la “predestinación” la suma total de todas las cosas, aun desde un punto de vista puramente empírico? Aunque esta noción empírica por supuesto no sería la marca particular de Agustín, ¿cómo podemos discutir las eventualidades humanas en general sin llegar a alguna doctrina de esta especie? Los hombres se esfuerzan lo mejor que pueden para moldear el futuro tal como quieren que sea, pero en cuanto los deseos de cada uno corresponden y chocan con los deseos de los demás, la combinación en particular que resulta está más allá de la elección de nadie. Por más que nos esforcemos, la combinación resultante surgirá “inevitablemente”.

Justamente como hoy puede ser hoy sólo por ser exactamente lo que es, y como el ayer puede ser eternamente sólo lo que fue en realidad, así mañana tiene que ser lo que será realmente, y

nada más: su combinación particular de personas y cosas expresará nuestras voluntades particulares sólo en una fracción infinitesimal, excepto en cuanto hayamos querido que fuera lo que será.

Esto es verdad ineludiblemente, puesto que es verdad tautológicamente, por más fervorosamente que la gente trate de que parezca lo contrario. El futuro será inevitablemente un resumen de la combinación en particular de todos los esfuerzos, contraesfuerzos, virtudes y vicios de los hombres, conjuntamente con la naturaleza de las cosas en general.

210

De modo que “predestinación” es un “término deiforme” tanto como lo son “Dios”,

“destino” o “materialismo dialéctico”. Y tiene su análogo empírico. Porque tal como está hecho el mundo, así está hecho el lenguaje.

Pero ¿qué hay de la “providencia”? ¿Qué hay de la “presciencia divina”? ¿Hay un equivalente empírico de eso? En cuanto al sinfín de detalles que formarán el mañana, no.

Pero “en principio”, formalmente, tautológicamente, de plano sí. Porque el lenguaje sencillamente está hecho así. Y en su voluntad está nuestra (definición de) paz.

211

212

¹ Poética, VI, 24.

² Téngase siempre presente este “como si” prekantiano, y la idea hobbesiana de una alianza social primordial gana gran pertinencia. *Leviatán*, FCE, México, 1940, pp. 140-141.

³ La evidencia más clara de que este principio de “división” es en sí una especie de “protocaída” se puede ver en el uso que hacen de él los segregacionistas del “cinturón bíblico” del sur de los Estados Unidos. Los miembros del Ku Klux Klan se refieren al sistema de clasificación del Génesis para justificar su insistencia en la separación de blancos y negros. En cierto sosentido irónico, tienen “razón”. Porque cuando enfocamos la naturaleza a tra-

vés del principio de diferenciación incorporado en la noción del orden social, encontramos que la “Creación” misma contiene implícitamente la culpabilidad de “discriminación”. Además, el Verbo es el mediador entre estos dos dominios. Y el Verbo es social en el sentido de que el lenguaje es un medio colectivo de expresión, mientras que su sociabilidad se extiende al dominio de la naturaleza muda en cuanto este tipo de orden no verbal es tratado en términos del orden verbal que corresponde al elemento de mando que es intrínseco al dominio.

4 Gramaticalmente, la palabra para Dios en el primer capítulo, “Elohím”, es un plural. Los filólogos pueden interpretar esto como señal de una usanza que sobrevive de un periodo politeísta anterior del desarrollo del monoteísmo judío. O los teólogos cristianos lo pueden interpretar como la primera emergencia de una posición trinitaria, en el texto temprano, con el Creador como primera persona de la Trinidad, el Espíritu que se cernía sobre las aguas como la tercera persona, y el Verbo creador como la segunda. (Entre paréntesis, las palabras traducidas como “Dios Nuestro Señor” en el capítulo II son Jehovah-Elohím. Después, en relación con la alianza abrahámica, las palabras traducidas como “Dios Nuestro Señor” son *Adonai Jehovah*, *Adonai*, que significa

“amo”, es aplicable a ambos, a Dios y al hombre —y cuando es aplicado al hombre, incluye también la idea del esposo como amo—. La distinción entre autoridad y autor se enfoca desde otro ángulo en las *Confesiones*, I, de Agustín, donde Dios es llamado *ordenador* y *creador* de todas las cosas naturales; pero se dice que sólo es *ordenador* del pecado.

5 “The Book of Genesis. Exegesis”, por Cuthbert A. Simpson, en *The Interpreter’s Bible* (Nashville, Abingdon Press, 1900), I, p. 493.

6 “The Language of the Old Testament”, por Norman H. Snaithe, *The Interpreter’s Bible* (Nashville, Abingdon Press, 1900), I, p. 226.

7 Se encuentra entre las páginas de *The Holy War*, en el vol. III de *The Works of John Bunyan*, con una introducción de cada tratado, notas y un esbozo de su vida, de su época y de sus coetáneos, ed. George Off or (Glasgow, Blackie and Son, 1862).

[8](#) *Oeuvres complètes de Pascal*, Bibliothèque de la Pléiade (París, Gallimard, 1954), p. 971.

[9](#) J. Boswell, *Boswell's London Journal*, ed. F. A. Pottle (Nueva York, McGraw Hill Book Co., 1950).

[10](#) *Oeuvres complètes de Pascal* (París, Gallimard, 1954), *primer Écrit sur la grâce*, p. 957.

[11](#) *Collected Poems, 1915-1967* (University of California Press, 1968), p. 5.

[12](#) T. Reik, *Myth and Guilt, the Crime and Punishment of Mankind* (Nueva York, George Braziller, Inc., 1957), pp. 315-316.

[13](#) En otra parte Reik dice: “El sentimiento inconsciente de culpa, originado en el crimen primitivo, nunca ha abandonado a los judíos, y fue atenuado sólo en parte por la destrucción del templo y otras calamidades nacionales. Pero no sólo ese sentimiento de culpa inconsciente, sino también la rebeldía escondida contra Dios, el sucesor mortal deificado del padre primario, fueron transmitidos de una generación a otra”.

213

214

Epílogo

PRÓLOGO EN EL CIELO

Entra el EMPRESARIO, vestido de cintura para arriba de frac, de ahí para abajo con un pantalón andrajoso y zapatos gastados. Se dirige al público:

Damas y caballeros: traten de imaginar un pensamiento relámpago en que, al mismo tiempo que se expresara interiormente la palabra “geometría”, también se concibieren en detalle todas las definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones, corolarios, escolios, lemas y cosas especiales relacionados con esa disciplina.

O imaginen cada acontecimiento de la historia universal hecho accesible a la contemplación en un panorama momentáneo que comprenda todo tiempo y espacio, en cada acto, actitud y relación (un destilado perfectamente sencillo y, a la vez, infinitamente complejo, de lo que se ha desarrollado, lo que se está de-

sarrollando, y lo que aún ha de desarrollarse a través de los eones de desarrollo universal).

Además, imaginen un discurso que no esté de modo alguno expresado en palabras, sino que sea más bien como la pura conciencia que acompaña el decir u oír palabras.

Y, finalmente, imaginen una expresión intuitiva tal como un diálogo entre dos personas que de algún modo están unidas con un lazo de comunicación en que cada pregunta es su propia contestación, o es contestada sin haber sido hecha.

Tal es la paradoja formal que yace bajo este discurso entre el Señor y Satanás.

Puesto que en la situación celestial original no hay ni tiempo ni espacio, lo más que nos podemos acercar para sugerir las intimidades e inmensidades de la escena es por decir que son algo así como una relación entre ideas contradictorias, en las que las cosas más lejanas también son las más cercanas. O como una esfera infinita de la cual cada punto es a la vez centro y circunferencia, parte y totalidad. Otra forma de imaginar el escenario de este diálogo es pensar en una catedral tan vasta que su interior carece de horizonte, como el mar en la bruma, pero en la que, sin embargo, todo es brillante y claro —y esta enorme masa arquitectónica estaría hecha no de materiales sino de los principios que un arquitecto incorpora necesariamente en el acto de trazar sus planos—.

Gracias. (*Sale. Regresa en seguida:*)

¡No, damas y caballeros! ¡Mis disculpas! Debo hacer unas cuantas observaciones preparatorias más. Primero, el autor del diálogo celestial que están por presenciar me ha pedido señalar que su relato es *puramente imaginario*. Envuelve una teoría de los 215

propósitos basada en la definición del hombre como “animal que usa símbolos”. (*Saca un papel y lee:*)

En lo que los hombres tienen de animales, derivan propósitos de su naturaleza física.

Por ejemplo, el hambre corporal es motivo suficiente para moverlos a buscar comida.

También pueden inventar máquinas que incluyen sus propios objetivos en su estructura, por ejemplo, proyectiles que perseguirán un blanco en movimiento con la persistencia de un maniático, y que no responden a ningún otro tipo de señal.

Pero las máquinas reciben, tales propósitos de los hombres, puesto que los lenguajes hacen imposible que los hombres estén contentos con propósitos puramente *corporales*.

Y en cuanto los hombres “no sólo de pan viven”, son movidos por doctrina, es decir, derivan propósitos del lenguaje, que les dice lo que “deben” querer hacer, les dice cómo hacerlo, y al decirselo los impulsa con grandes amenazas y promesas, hasta las mismas puertas del cielo o del infierno.

Con el lenguaje surge todo un nuevo dominio de propósitos, infinito en extensión, en contraste con los pocos propósitos rudimentarios que derivamos de nuestros cuerpos, las necesidades de comida, bebida, albergue y sexo en su simplicidad física.

El lenguaje hasta puede construir propósitos de la habilidad de comentar sobre la naturaleza de los propósitos. Sin embargo, los propósitos que surgen a través de los enredos hechos posibles por el lenguaje no son meramente los viejos apetitos carnales en nueva forma. Son apetitos que difieren no sólo en grado sino en especie. Y las dos especies difieren tan enormemente que, tal como son puestos a prueba por los deseos del cuerpo, los propósitos provistos por el lenguaje (por doctrina) hasta pueden llegar a constituir una especie de *frustración* automática. El ejemplo más sencillo: ¿Qué estómago hambriento podría ser calmado por un poema alabando la comida? Empero, como hemos dicho, el lenguaje no permite que los hombres estén satisfechos con propósitos puramente corporales tampoco, como presumiblemente sucede con otros animales.

En todo caso, obviamente, la manera de vivir de los animales parlantes en una civilización *inventa* propósitos. Racionalizados por el dinero (que es un lenguaje, una especie de propósito absoluto, un pozo de deseos universal), surgen imperios. Tales redes de producción y distribución, hechas *posibles* por el lenguaje, se vuelven *necesarias*. Por consiguiente, presentan problemas —y muchos propósitos no son sino esfuerzos por resolver estos problemas, además del hecho perturbador de que cada “solución”

presenta problemas adicionales—. (Confidencialmente, ésa es la “dialéctica”.) Pero los mismos recursos de lenguaje a que tales aprietos deben su existencia también impulsan a los hombres a interrogaciones adicionales. Porque el lenguaje hace fácil el interrogar. Con el lenguaje nunca podemos estar seguros de dónde termina la búsqueda y dónde empieza la pregunta. De ahí la busca de algún Gran Propósito General por parte 216

de filósofos, metafísicos, teólogos.

Según estas líneas, el “Prólogo en el Cielo” que están por presenciar es una Parábola de Propósitos... Gracias.

(Sale. Ligero redoble de tambores en la distancia: se abre el telón ¿sobre qué?

Posiblemente sobre dos sillas, en el centro del escenario, bajo un spot de luz fuerte, colocadas a medias la una hacia la otra, a medias hacia el público. El resto del escenario en la oscuridad, totalmente indeterminado. Dos voces fuera del escenario, acercándose. La luz se mueve hacia donde están entrando SATANÁS y EL SEÑOR, por el fondo izquierdo, SATANÁS primero, precipitadamente, pero mirando hacia atrás al acercarse. Luego EL SEÑOR, con paso tan decidido que SATANÁS parece ser un perro explorando adelante de su amo. EL SEÑOR es un patriarca barbudo al estilo de Blake.

SATANÁS es un joven ágil, lleva un gorro de bufón con cuernos de diablo y un atuendo de arlequín de dos colores, que lo divide en mitades. Él y EL SEÑOR obviamente se llevan muy bien. Al desarrollarse las cosas, se volverá oparente que EL SEÑOR se siente afectuosamente divertido por su joven compañero, mientras que SATANÁS, demasiado precipitado, mercurial, es un admirador intenso del hombre mayor. Se acercan y toman asientos, SATANÁS a la mano derecha del SEÑOR.)

EL SEÑOR.— Sí, definitivamente he decidido hacerlo. O, más bien, sucederá necesariamente, a no ser que yo interfiera deliberadamente en el proceso de desarrollo que empezó cuando creé el tiempo. En el primer remolino caótico, estaba implícita la emergencia eventual del animal que usa símbolos. Y no voy a interferir en aquellos procesos naturales que, habiendo *resultado* en preciosos jardines, ahora pueblan los más bellos, por decirlo así, con este animal quisquilloso.

SATANÁS.— ¿Cuál es, entonces, su decreto en resumen, milord?

EL SEÑOR.— Se trata de lo siguiente: en el planeta Tierra colocaré una especie de criatura, descriptible por un enemigo como un bicho asqueroso y dotado del poder de habla, y por consiguiente, de los poderes de invención mecánica y gobernación política.

SATANÁS.— Puesto que sé, milord, que no eres sino Diseño, te ruego: dime por qué este diseño.

EL SEÑOR.— Redondeará las cosas, con la simetría de un círculo.

SATANÁS.— Entiendo la simetría del círculo. Pero no entiendo realmente cómo el principio figura aquí.

EL SEÑOR. (*animándolo*)— ¡Claro que lo entiendes!

SATANÁS.— ¡Por supuesto! Necesariamente, si así me concibes. Es así: si la naturaleza genera un animal que puede hablar, entonces por lo mismo la naturaleza adquiere la habilidad de comentar sobre sí misma. (*Sonríe EL SEÑOR con admiración.*) EL SEÑOR.— Y así la naturaleza puede regresar sobre sí misma. Sí, voy a proceder 217

con ello. Y en cualquier caso, el proyecto en total es tanto más inclusivo cuanto que, en comparación, ese periodo del uso de símbolos será tan fugaz como un solo destello en toda la eternidad. Un proceso evolutivo prolongado conduce al punto en que emerge el animal que usa lenguaje. Y luego habría otra vez un tiempo infinitamente largo de mudez, respecto a su tipo de palabras, después de que el proceso evolutivo haya avanzado, en desarrollos que dejarán muy atrás a esta inquietante especie.

SATANÁS (*ponderando, casi para sus adentros*).— Pero esa extraña especie de palabra que usarán... con sílabas y oraciones y discursos enteros extendidos en el tiempo, como uno de sus cadáveres en la plancha de la morgue... eso es tan distinto de nuestra sola y eterna palabra unitiva que resume todo, creativamente, en tu “yo” excepcional, combinando tu poder, tu sabiduría y tu amor en la simplicidad perfecta de una armonía infinitamente compleja...

EL SEÑOR (*riéndose*).— ¡Vamos muchacho, ahora hablas como uno de sus teólogos!

SATANÁS.— Temería que te estuvieras burlando de mí, si no supiera que en ti no hay burla.

EL SEÑOR.— ¡Siempre, esa morbosa modestia tuya! No estés tanto a la defensiva. Es más complicado que eso.

SATANÁS.— Necesariamente tu orden es mi obediencia.

EL SEÑOR.— No puedo ser todopoderoso sin ser todopoderoso. De manera que, en el último análisis, *tú* eres tan sólo una función de *mi* voluntad.

SATANÁS.— Sabes que no me estoy quejando, milord. Pero he oído decir, entre nosotros, que habrá de ser diferente con estos nuevos animales que usan palabras, estos terrestres. ¿Es verdad que en estas nuevas criaturas habrás resuelto una contradicción lógica básica, al hacer posible que desobedezcan tu autoridad todopoderosa?

EL SEÑOR.— Es más complicado que eso. Pero puedes dar por hecho lo siguiente: no he resuelto ninguna contradicción lógica básica. Nadie puede evadir una contradicción en términos; por ejemplo, no puedo hacer un triángulo de cuatro lados. Es verdad, algunos de sus metafísicos hablarán de la “nada” que tiene “existencia”. Pero yo tengo que empezar y terminar con la proposición de que algo es lo que es.

SATANÁS.— ¿Entonces su especie de palabra temporal será como nuestra especie de palabra eterna?

EL SEÑOR.— Es más complicado que eso. Todo se centrará en su modo de usar la negación. Con nosotros sólo hay la distinción entre *es* y *no es*. Pero con ellos, la primera negación será de un tipo diferente: envolverá la distinción entre *harás* y *no harás*.

SATANÁS.— Pero nosotros también tenemos la distinción entre *harás* y *no harás*. Yo percibo tu voluntad como una orden.

EL SEÑOR.— Pero debido a la naturaleza de nuestra simultaneidad eterna (que ellos llamarán el *nunc stans*), orden y obediencia son una. Como tú mismo lo has dicho: mi 218

orden es tu obediencia. Pero una vez que la idea de contradicción *lógica* esté *modificada* por la posibilidad de contradicción *temporal*, la orden puede ser, en un momento, la obediencia en

otro. Y una vez que hay la posibilidad de una brecha entre ellas, tenemos los elementos de una contradicción, diferente de la de la lógica pura.

SATANÁS.— Si no una contradicción lógica, entonces... ¿cuál, por favor?

EL SEÑOR.— Se podría usar todo un conjunto de sus palabras: ante todo, podría llamarse “moral” o “dramática”, porque tiene que ver con la acción. Y sus palabras para moralidad, drama y acción implicarán todas la una a la otra. Pero una vez que lo sucesivo del tiempo (y su compañero similarmente divisible, el espacio) introduce la posibilidad de un intervalo entre la orden y la obediencia, por lo mismo hay la posibilidad de desobediencia.

SATANÁS.— Me da gusto oírtelo decir. Yo también he pensado que hay una especie de “caída” implícita en tu creación de un mundo temporal (por más digno de alabanza que sea, me apresuro a agregar, esta gran obra en sí).

EL SEÑOR.— Es verdad, uno no puede hacer divisiones sin recurrir a lo divisivo —y lo divisivo es en sí una “caída”—. De modo similar, uno no puede crear el tiempo sin crear la muerte; porque el nacimiento de cada momento nuevo es la muerte del momento que lo precedía. Surge un problema adicional del hecho de que la introducción del tiempo (con su tipo de sucesión tan diferente de la del silogismo) tiene que introducir un enredo marcado respecto a lo negativo, respecto al mismo principio. Porque el animal de palabras terrestre encontrará sus primeras negativas (y no olvides la naturaleza formativa de tales comienzos) en términos de una contradicción puramente extralógica.

Precisamente al emerger de su estado preverbal, el infante humano aprenderá “no harás”

bastante antes de que la comprensión de palabras sea lo suficientemente fuerte para entender “no es”. El infante tiene que aprender lo negativo, antes de todo, como un aspecto de acción (de mandamiento, con una brecha temporal que permite tanto la obediencia como la desobediencia).

SATANÁS.— ¿El infante aprenderá el “no es” lógico por primero emerger de las relaciones puramente infantiles con los “no harás” de los padres?

EL SEÑOR.— Sí. Y de allí en adelante, las complicaciones serán interminables. Sobre todo (y he aquí una ironía que debe divertirte, ya que eres un ironista tan confirmado): repetidamente, al meditar sobre las relaciones humanas, sus filósofos empezarán donde deben terminar, con el “es” y “no es”.

SATANÁS (*con regocijo*).— ¡Lo veo! ¡Lo veo! ¡E implícito en sus versiones supuestamente objetivas de lo que es y no es, habían escondido un conjunto de “harás”

y “no harás”, que entonces procederán metódicamente a “descubrir”! ¡No puede haber comedia mejor!

EL SEÑOR.— Te divertirán, muchacho. Te divertirán enormemente. Aunque hecha a 219

mi imagen, la gente terrestre se inclinará necesariamente hacia esa parte de mí que tú serías, si nuestro dominio fuera, como el suyo, divisible.

SATANÁS.— Pero aún no está claro: en esta brecha entre orden y obediencia, ¿tendrán o no libertad? Nosotros somos libres, puesto que somos partes indivisibles de tu libertad, que tú posees al no ser limitado por nada que no sean tus propios principios de identidad autodeterminados. Pero con estos verbalizados temporales, ¿habrá una especie que pudiera decir de “libertad” diferente?

EL SEÑOR.— ¡Ya *sabía* que ibas a preguntar eso, muchacho! Veo por qué te quiero tanto. Si *mi* negativo alguna vez se desprendiera de mí, sabría dónde buscarlo.

SATANÁS.— Milord, ¡me ruborizo!

(*Pausa.*)

EL SEÑOR (*empezando de nuevo*).— He aquí el modo más eficaz de llegar al problema. Si esta criatura culminante que contemplo ha de ser un animal que usa símbolos, entonces por definición todo lo relacionado con él debe ser deducible ya sea de su animalidad o de su simbología. Así que vamos a tratar todo lo relacionado con él en términos del uno o del otro, ya sea el género (animalidad) o las diferenciaciones (simbolismo), o, naturalmente, la combinación (o compuesto) de los dos.

SATANÁS.— Entonces, ¿todo lo demás seguiría, por definición, como con nosotros?

EL SEÑOR.— Es más complicado que eso. Pero vamos a empezar desde ahí. Es un buen comienzo. Así, nota antes que nada que, puramente por definición, los hombres de palabras, por estar dotados de su especie de lenguaje en particular (lo que no sucede con los otros animales), tendrán el poder de contestar preguntas o responder a órdenes.

SATANÁS.— Es decir, ¿ahora habrás de subrayar no su género (animalidad) sino sus diferenciaciones (simbolismo)?

EL SEÑOR.— Y en este sentido tendrán responsabilidad. Porque, ¿qué es la responsabilidad sino la capacidad de responder?

SATANÁS.— Pero todo “responde”. Si el hombre terrestre le da un puntapié a una de sus piedrecitas, la piedrecita “responderá” al ímpetu de su golpe.

EL SEÑOR.— La piedrecita no dirá una sola palabra.

SATANÁS.— ¡*Touché!* “Respuesta”, expresada en el sentido más amplio del término, envuelve “simbolismo”.

EL SEÑOR.— ¡Muy bien! Ahora avancemos un paso más, esta vez hacia la *perfección*. Oirás mucho más acerca de “perfección” antes de terminar este estudio. Por el momento, considera nuestro problema así: en lo que concierne a la *pura formalidad* de una pregunta, la contestación perfecta sería *sí* o *no*. Así, aun si un hombre diera la contestación que estaba predestinado a dar desde el primer estallido de la Creación, 220

habría, de todas maneras, este sentido *puramente formal* en que cada pregunta permite una elección.

SATANÁS.— ¡Ay, qué milagros de formal! ¡Ninguna verdad, ni belleza, ni bondad, ni soltura siquiera, sin forma!

EL SEÑOR.— Y los hombres sabrán, también, que no hay acto más puro que la pura forma. Y un acto puro es por definición libertad pura. Además, puesto que pueden darse nombres los unos a los otros, podrán concebirse a sí mismos como *personas*. Y una persona es, por definición, un ser que puede *actuar*. (Las “cosas”, por definición, sólo pueden mover, o ser movidas. No pueden “actuar”.)

SATANÁS.— En el sentido puramente formal, entonces, una persona es una entidad que puede contestar *sí* o *no* a una orden

(lo que a su vez implica la distinción entre el sí de obediencia y el no de desobediencia).

EL SEÑOR.— Exactamente. Y por lo mismo tales “personas” pueden reclamar la

“libertad”. Porque si un acto no fuese “libre”, no sería un “acto”.

EL SEÑOR y SATANÁS (*juntos*).—Sería puro movimiento.

SATANÁS.— De manera que tiene que ser libre, puesto que es por definición un acto, y los actos por definición son libres.

EL SEÑOR.— Y por lo mismo, hay drama, puesto que el drama está basado en acción (con su acompañante gramatical, la pasión). Eso será particularmente importante debido al gran papel que tendrían las artes de la comedia y la tragedia en su actitud, extendiéndose hasta incluir sus ideas de última salvación.

SATANÁS.— ¡Qué maravilla! Veo por cuál ciclo logológico de términos, estrictamente limitado, el animal verbal tiene necesariamente que llegar a la idea de libertad.

EL SEÑOR.— Eres mi discípulo favorito.

SATANÁS.— Agradezco mucho la alabanza de una fuente tan eminente. Pero, ¿he de inferir que la libertad es tan sólo un espejismo?

EL SEÑOR.— Seguramente confrontarán la pura necesidad, en el sentido de que, tal como lo podría expresar uno de sus filósofos, cada persona hará sus decisiones necesariamente dentro de la situación particular a la cual es “arrojada” (y cada una de estas situaciones envolverá una serie de motivos que no son de su propia elección).

SATANÁS.— ¡Entonces *sí* es una pura necesidad! ¿Y el resto *sí* es sólo un espejismo?

EL SEÑOR.— Es más complicado que eso. Cuando yo introduzca su especie de palabras en mi Creación, habré realmente soltado algo. Al tratar las ideas una por una (o, como dirán ellos, “con ilación”) podrán hacer muchas cosas que no se pueden hacer cuando, como sucede con nosotros, todas las ideas se ven simultáneamente, siendo así necesariamente corregidas una por la otra.

SATANÁS.— ¡Lo veo! ¡Veo la paradoja! ¡Espléndido! ¡Por su simbolismo, sí podrán divergir! Una piedra no puede cometer un error; tan sólo ejemplifica las leyes de 221

movimiento y posición; pero un hombre terrestre puede dar una contestación errónea. Al menos en sus *errores*, entonces, serán “creativos”; y en ese grado serán realmente libres.

EL SEÑOR.— Sí, y se pueden encontrar toda clase de nuevos ritos, cuando se empiezan a coordinar cosas por partes, en vez de tener todo allí en su lugar debido, inmediatamente, antes de empezar. Las terminologías discursivas permitirán una constante sucesión de permutaciones y combinaciones.

SATANÁS.— En resumen, ¿la libertad humana residirá en la habilidad de equivocarse, de desviarse?

EL SEÑOR.— No es eso exactamente. La habilidad de equivocarse dentro de ciertos límites también argüirá en pro de la habilidad de tener razón dentro de ciertos límites. Y

en cuanto estas criaturas tengan razón, compartirán esa libertad más alta que igualamos con la necesidad, la inevitable necesidad de una identidad de ser, en todas sus partes, la simple autoconsistencia que tiene que ser, para ser precisamente lo que es.

SATANÁS.— Me has enseñado cómo, por la naturaleza dramática de su terminología, están en cierto sentido “obligados a estar libres”, puesto que pensarán en sí mismos como en personas, y la idea de personalidad implica la idea de acción, y las ideas tanto de libertad como de necesidad son intrínsecas a la idea de un acto. ¿Podría preguntar ahora si hay algún principio generativo en su especie de lenguaje, algún comienzo formal del cual podría ser derivada toda su lógica?

EL SEÑOR.— Por supuesto que lo hay. Ya lo hemos considerado hasta cierto punto.

Es el principio que tú emplearías como tu signo particular, si fueses en teoría separado de la suma total de nuestra identidad.

SATANÁS.— ¡Milord, lo negativo! Entonces lo que más distingue a la gente de palabras de los otros animales de la Tierra es también lo que más me distingue a mí: ¡el único principio que me podría separar del Señor!

EL SEÑOR.— Eso es, muchacho. Y hay un sentido en que hay elementos de división aun aquí entre nosotros. Porque hasta la identidad pura implica la negación de no identidad. De modo que siempre acechas allí, muchacho, implícitamente un no sin su sí, aunque (visto desde otro ángulo) los dos se implican mutuamente.

SATANÁS.— Milord, ¡te ruego que no me regañes! Empero, con todo mi amor por la negatividad, concedo que lo negativo no puede existir: cualquier cosa que existe, por lo mismo tiene que ser positivamente lo que es.

EL SEÑOR.— Eso se aplicará a *su* negación también. Será sólo un recurso del lenguaje, un *ens rationis*.

SATANÁS.— Entonces, ¿por qué harías lo negativo sumamente importante?

EL SEÑOR.— Primero, hay un principio puro de negatividad envuelto en el mero hecho de que puedan usar el lenguaje. Tienen que saber que la palabra “árbol” *no* es un árbol, etcétera.

222

SATANÁS.— ¿Podrán mantener clara esta distinción?

EL SEÑOR.— ¡De ninguna manera! Una y otra vez, tan sólo por tener una palabra para algo, y una percepción de los contextos en que el uso de esa palabra parece debido, supondrán que realmente hay algo a que esa palabra se refiere. Se construirán sistemas complicados sobre este error, estructuras doctrinales que son bastante ingeniosas. Pero habrá la suficiente correspondencia rudimentaria entre palabras y cosas, con la suficiente consciencia rudimentaria de la diferencia entre el símbolo y lo simbolizado, para que los hombres se orienten y se multipliquen. Otro tipo de negación implícita figurará en el crecimiento de sus vocabularios. Por ejemplo, si usan una palabra *metafóricamente*, tienen que saber que *no* la están usando *literalmente*. Por ejemplo, si dicen “Bienes raíces”, tienen que saber que los “bienes” *no* son lo opuesto de males morales y que

“raíces” *no* tiene nada que ver con plantas. Por hacer tales concesiones, pueden extender enormemente la utilidad del simbolismo. Lo último según esas líneas se acoplará a tus tenden-

cias. Me refiero a la ironía, o sea, la manera en que podrían decir, por ejemplo,

“¡Qué inteligente es!” mientras dan a entender irónicamente lo opuesto; que el hombre es excepcionalmente estúpido.

SATANÁS.— Me encanta. Y concedo que empiece en algo así de simple, aunque eventualmente se vuelve bastante complejo. Pero, ¿qué hay de lo negativo explícitamente?

EL SEÑOR.— Empieza y termina en las dos formas que ya hemos considerado; *no harás* y *no es*. El sí o no del *no harás* alcanza su casi positividad en la idea de la

“voluntad”, ese punto de división hipotético que resbala ya sea hacia la obediencia o la desobediencia. En breve, para recapitular (y todo pensamiento verdadero es tan sólo recapitulación): si los actos envuelven a las personas, y si la personalidad envuelve la decisión, entonces en cuanto las decisiones son concebidas “perfectamente” como la elección entre sí y no, síguese que implícita en la idea de acción está la idea de lo negativo.

SATANÁS (*sonriendo irónicamente*).— De manera que la idea de acción, es decir, la idea de moralidad, es decir, la idea de libertad, implica el principio de negatividad, ¿que es la marca de Satanás! Imagíname a mí volando por encima de todo, con alas de murciélago. ¿Qué vería yo, milord?

EL SEÑOR.—Con la ayuda del lenguaje, los hombres necesariamente descubrirán la distinción entre “mío” y “tuyo”, conjuntamente con maneras sexualmente ideadas de vencer esta distinción. Pero el principio de negatividad permitirá a los hombres construir vastos imperios, todos basados en esta distinción que dice en efecto: “no tomarás estas cosas mías, ni yo las tuyas. Millares y millares de leyes, escrituras, contratos, preceptos, sentencias a prisión, políticas educacionales, negocios, revoluciones, religiones, etc., etc., serán levantados sobre estos simples comienzos: cosas que en sí son positivas, pero que 223

al llegar a ser marbetadas “mías” y “tuyas” adoptan el secreto signo sagrado de la negatividad. Porque en su esencia “mío” y “tuyo” son implícitamente formas de decir, en efecto: “Prohibido el paso”. Lo negativo, arraigado así a través de las sutilezas de

“consciencia”, construirá un sentido de culpa tan vasto y tan complicado como lo es este conjunto de propiedades negativamente protegidas. Y de este sentido de culpa surgirá el anhelo de algo positivo nuevo y omni-inclusivo, la demanda de un sacrificio supremo literalmente existente, y que de algún modo sirva por su sufrimiento, a la vez, para cancelar esta culpa, y para sancionar la perpetuación de las condiciones de las cuales surge la culpa.

SATANÁS.— Y quién...

EL SEÑOR.— Pero me estoy adelantando. Trataremos más de este último paso cuando estés mejor preparado.

SATANÁS.— Tiemblo, milord. Tengo la sensación de estar al borde de algo. Por favor, apresurémonos a regresar a nuestras meditaciones puramente dialécticas.

EL SEÑOR.— Por supuesto. En términos puramente logológicos, nos las vemos con la siguiente especie de manipulación: en cuanto las palabras tienen contextos, si uno de los pensadores terrestres resume “todo” como lo “determinado”, entonces, empleando el único recurso que le queda, encuentra que el único contexto posible para lo

“determinado” es lo “indeterminado”, que con eso se vuelve el “fundamento” de lo determinado y significa hacer de la “nada” el fundamento de “todo”. O, si empieza con

“tiempo”, llega a lo “carente de tiempo”, y a este negativo le puede dar un aspecto positivo llamándolo lo “eterno”.

Satanás.— Milord, ¿no hemos llegado a mi dominio también por otra ruta? ¿No estamos ahora en el dominio de la comedia?

EL SEÑOR.— Sí, comedia —aun la *Divina comedia*.

SATANÁS.— Has hablado de “todo”, de “eternidad” y de “nada”. Si la gente terrestre hace afirmación acerca de “todo”, ¿puede persuadirse a sí misma de que realmente está hablando de “todo”?

EL SEÑOR.— Ése es un problema delicado.

SATANÁS.— Y cuando hablan de “nada”, ¿están hablando de nada o de algo? ¿O es posible que piensen que, al usar palabras para “lo eterno”, estén hablando en realidad de lo eterno? ¿Pueden persuadirse de que es tan fácil como eso?

EL SEÑOR.— Comprendo adónde vas. Pero intentemos un enfoque un poco diferente. Ellos tienen otra manera de hacer que lo negativo parezca positivo. Por ejemplo, en vez de decir lo “no natural”, pueden decir “lo preternatural” o “lo sobrenatural”. Intentémoslo desde ahí. Supongamos que tú me preguntaras: si ellos hablan de “lo sobrenatural”, ¿están hablando en realidad de lo sobrenatural?

SATANÁS.— Ese enfoque sí ayuda. Obviamente, por pura definición, como son 224

animales *naturales*, no *pueden* saber nada acerca de lo sobrenatural. Porque si alguna parte de lo sobrenatural cruzara al lado natural, entonces por pura definición sería parte de lo natural. ¿Cómo pueden eludir ese problema puramente formal?

EL SEÑOR.— Tu argumento es irrefutable, y su lógica subyacente les fastidiará. Pero no es el “comienzo” debido para el estudio de sus lenguajes. Primero está su uso del lenguaje como un medio de ir pasando en sus asuntos diarios. Ayudará a guiar su conducta, así como sus piernas los ayudarán a caminar. En el curso de tales usos, aprenderán las artes de la petición, la exhortación (persuasión y disuasión). Porque el lenguaje, como un instrumento de dirección, es especialmente idóneo para persuadir al animal que usa símbolos. Lo cual significa que usarán el lenguaje para gobernarse el uno al otro —porque la persuasión implica gobernación. Pero la gobernación a su vez implica la necesidad de sanciones—.

SATANÁS.— ¿Sanciones?

EL SEÑOR.— En el curso de la gobernación, se desarrollarán muchas especies de desigualdades. Por ejemplo, algunos de los terrestres podrán acumular más propiedad de la que podrían usar inteligentemente en millares de vidas, puesto que su duración de vida será relativamente corta. Y muchos otros morirán de hambre. En breve, habrá mucha injusticia.

SATANÁS.— ¡Es repugnante!

EL SEÑOR.— Por consiguiente, tanto más necesidad habrá de “sanciones”. En el curso de “probar” que tales injusticias son “justas”, las sanciones se amontonarán como guano de murciéla-

go en una cueva. (Y el guano de murciélago, entre paréntesis, será bastante fértil.)

SATANÁS.— ¿Entonces las “sanciones” son tan sólo sistemas de símbolos que justifican la injusticia?

EL SEÑOR.— No, muchacho. Es mucho más complicado que eso. Siendo la que es la envergadura del lenguaje, el mismo proponer y acumular tales sanciones conducirá a su vez al igualmente persuasivo *dudar* de ellas. Y todos estos asuntos llegarán a una culminación en la teología, la metafísica, la teoría política, etc., del hombre, o sea, en breve, la crítica más alta que nace de tales masas venerables.

SATANÁS.— ¿Pero qué caso tiene, si todo se inicia con el hecho de que su palabrería, en sus extensiones más amplias, hablaría de cosas que de ninguna manera está equipada para discutir?

EL SEÑOR.— Es verdad, por definición su habla no podrá expresar lo inefable, ni más ni menos que sus ojos serán capaces de ver lo invisible. Pero aun así, esta criatura persistente podrá aseverar razonablemente: “He aquí lo que se podría decir acerca de lo inefable si se pudiese hablar de ello. Esto es lo que parecería la eternidad si fuera visible.

Así sería su música, si no fuera inaudible. Así se sentiría al tacto, si no fuera intangible.

225

En breve, he aquí cómo lo indeterminado debe ser discutido en términos de términos”.

SATANÁS.— ¿Pero carece eso totalmente de sentido? ¿No están tus criaturas que usan símbolos constituidos para ser una estirpe que alcanza su “perfección” en puros disparates?

EL SEÑOR.— Se podría alzar un buen argumento positivista según esas líneas, si se piensa en sus palabras sólo en el sentido en que nosotros en nuestra mudez trascendente usamos palabras. Es decir, si se piensa que las palabras son pertinentes sólo cuando son *acerca de algo*.

SATANÁS.— ¿No has dado ya a entender que cualquier otro tipo de lenguaje sólo es mentira? Milord, dijiste que su manera de usar el lenguaje será como usar sus piernas. Si persisten en usar sus lenguajes para hablar de nuestro dominio, ¿no alcanza-

rán el mismo grado de precisión que si intentaran caminar por la eternidad con piernas mortales?

EL SEÑOR.— Algunos intentarán precisamente eso. Y con resultados admirables, en lo que concierne a los conceptos mundanos de belleza. En realidad, debajo de la danza de palabras habrá siempre la danza de cuerpos, el sistema de símbolos imitativo que todos estos animales tendrán casi en común, aunque sus modos sedentarios de vivir les harán olvidarlo, como sucede con las personas, que al mudarse a otra parte del mundo, cuando aún son bastante jóvenes, con el tiempo llegan a olvidar el lenguaje de su infancia, que es el lenguaje más profundamente persuasivo de todos. Pero hablar de la danza, y de su lenguaje corporal, nos conduce precisamente al siguiente paso en nuestro desarrollo.

SATANÁS.— ¿Y ése cuál es, milord?

EL SEÑOR.— La naturaleza del lenguaje como petición, exhortación, persuasión y disuasión implica el hecho de que, ante todo, sus palabras serán modos de posturas, actos, actitudes, gestos. Si uno de ellos manifiesta una postura, tal como arrodillarse con reverencia, eso es bastante real —y la misma clase de realidad puede ser llevada a cualesquiera palabras que acompañen la actitud—. Frecuentemente estas criaturas se hincharán de orgullo y de autocongratulación mutua en el mismo momento en que, sin darse cuenta de ello, un cataclismo está por caerles encima. O tal vez se lamenten en el momento mismo en que inconscientemente estén por entrar en una época de deleite excepcional. Pero en cualquier caso, *ya sea errónea o no, la actitud será totalmente real mientras prevalece.*

SATANÁS.— Su tarea, al extenderse lingüísticamente, entonces, ¿será la de redondear sus puras posturas afectadas lo más completamente posible?

EL SEÑOR.— Sí, y algunas empresas grandiosamente arquitectónicas emergerán en el proceso. Y puesto que *algunas* de las criaturas terrestres podrán *extender mucho su alcance* en tales actividades, *todos* podrán extender su alcance *en cierto grado*.

SATANÁS.— ¿Sus sistemas de símbolos más comprehensivos, entonces, serán sólo un 226
constante tomar posturas?

EL SEÑOR.— Sí, y así, finalmente, un tomar posturas respecto al Gran-qué-es.

SATANÁS.— Y, después de todo, ¡eso somos nosotros!

EL SEÑOR.— ¡Por supuesto!

(Pausa.)

SATANÁS.— Milord, conoces mi gran admiración por tu obra. Me doy cuenta plenamente del inmenso poder, envergadura y sutileza del Acto Primario merced al cual el mundo del tiempo surge en el principio. Pero en vista de la perfecta comprensión intuitiva por la que nos comunicamos, sin la necesidad del discurso temporalmente desplegado, ¿no podrías limitar en cierto grado los errores del animal de las palabras?

¿No podrías permitirle sólo las *virtudes* de su simbolismo? Sé que harías el mejor mundo posible, pero no veo por qué su tipo de palabras sería el mejor discurso mundano posible.

EL SEÑOR.— El discurso puede ser discurso verdadero sólo por tener el poder de ser plenamente él mismo. Siempre es aplicable tal obligación formal. Por ejemplo, ¿no concedes tú que no podrías ser realmente tú mismo si sólo pudieras ser mitad tu, o el fragmento de ti mismo que la gente terrestre te considerara ser?

SATANÁS.— Concedido. Pero yo podría ser otra cosa. Si me hubieses hecho sólo la mitad yo, podría ser eso cabalmente. Si haces un cinco en vez de un diez, ¿no puede ser ese cinco totalmente uno consigo mismo en su calidad de cinco?

EL SEÑOR.— Tu ejemplo en realidad refuta tu punto. Yo no podría crear el sistema numérico del mundo temporal sin hacerlo de tal forma que diez estuviera tan necesariamente implicado en él como lo es cinco. Uno puede dividir los números, pero uno no puede dividir el principio de división. La aritmética podría ser aritmética sólo por tener la posibilidad de ser plenamente aritmética. Y así sucede con el lenguaje del discurso humano: implícita en su habilidad de ser está la habilidad de extenderse; e implícita en su habilidad de extenderse está la habilidad de extenderse lejos, aun demasiado lejos.

SATANÁS.— Al pedirte que me muestres la extensión completa, estaría pidiendo que compartieras conmigo tu divina provi-

dencia. Como tú sabes, hay dos motivos que me salvan de pedir tal iluminación: primero, no lo podría abarcar; segundo, no lo haría, aun si pudiera. Porque ya me doy plena cuenta, por lo que ya has dicho de los errores del discurso terrestre, de que al saber todo tienes que prestar atención a una cantidad vertiginosa de trivialidades elaboradas por la gente terrestre. Siendo yo tan sólo un ángel, es decir, un mensajero encargado de fragmentos de comunicación solamente, me humillo por necesidad, pero de buena gana, al pensar en tus enciclopédicas cargas insomnes. O, 227

más precisamente, esa infinita atención sería abrumadoramente onerosa para alguien como yo.

EL SEÑOR.— Afortunadamente, no tenemos que tratar aquí con la presciencia universal. Sólo necesitamos considerar la cuestión formalmente, en principio. Por ejemplo, hay en primer lugar esa obvia extensión de lo negativo. Los hombres terrestres se volverán virtuosos obedeciendo leyes morales, que son todas explícita o implícitamente negativas, o sea, un conjunto de mandamientos negativos. Pero, por lo mismo, la gente puede en principio llevar lo negativo un paso más adelante, y decir “no”

a cualquier mandamiento negativo. De manera que lo negativo, al darles el poder de ser virtuosos, les da por lo mismo el poder de ser inmorales.

SATANÁS.— ¡Qué gran diferencia entre mi negatividad y la de ellos!

EL SEÑOR.— Sí, pero ellos no lo sabrán. Y a falta de hacer la distinción debida, te criticarán ávidamente.

SATANÁS.— Si son lo suficientemente ingeniosos, no me molestará.

EL SEÑOR.— Oh, serán bastante ingeniosos. El lenguaje hace grandes conspiradores, y pensarán en ti como el alma misma de la conspiración.

SATANÁS.— Pero puesto que tus positivos y mis negativos se implican mutuamente en perfecta unidad dialéctica, ¿qué podría haber que constituyese motivo de conspiración para mí?

EL SEÑOR.— Ya te dije: “todo”. Aunque serán imprecisos respecto a qué es a lo que se refiere su palabra “todo”, tendrán bas-

tante clara su convicción de que el alcance de la posible conspiración envuelve finalmente “todo”.

SATANÁS.— Pero, ¿no es eso demasiado vago para mantener su interés? Después de todo, siendo animales, vivirán necesariamente en virtud de esta y esta otra cosa en particular. Mucho menos que “todo” sería suficiente para sofocarlos.

EL SEÑOR.— No, no tendrán que atragantarse con “todo”. Porque su simbolismo mismo les permitirá inventar una forma particularizada de “todo”, el sistema simbólico más ingenioso de todos: el dinero. El dinero es intrínsecamente universalista, puesto que todo puede tener su equivalente monetario, su correlato en términos de “precio”.

SATANÁS.— ¡Veo la pauta! ¡Qué perfección! El dinero se convierte en una especie de deseo generalizado. No procurarán obtener todo directamente. Hasta podrán negar sinceramente que quieren todo. ¡Pero llegarán allí indirectamente por desear el medio universal a cuyos términos todo lo demás es convertible!

EL SEÑOR.— Sí, una vez que hayan llegado al dinero, habrán llegado al deseo absoluto. Su amor al dinero es lo más que podrán acercarse jamás a trascender simbólicamente su naturaleza animal. Un hombre podrá hasta morir de hambre atesorando los símbolos que le podrían comprar más de lo que pudiese comer en muchas vidas. Y los hombres se matarán al intentar acumular más y más de los símbolos 228

monetarios que representan la buena vida.

SATANÁS.— ¿Cómo distinguirán su devoción a este motivo universalista en particular de tu tipo de universalismo?

EL SEÑOR.— Intentar contestar eso nos devolvería al problema de lo enciclopédico, aunque a la inversa: porque en general la historia del animal de palabras será la historia de un negarse firmemente a hacer tal distinción. En breve, pondrán *mi* nombre en *su* dinero, y la llamarán un acto de piedad.

SATANÁS.— ¡Qué repugnante!

EL SEÑOR.—Vamos, muchacho, domina esa atractiva impetuosidad tuya.

SATANÁS.— ¡Pero milord...!

EL SEÑOR.— Es una situación bastante complicada. Porque también debes reflexionar en el hecho de que el universalismo casi divino del dinero es reforzado por atributos afines. Por ejemplo, en su naturaleza como medio de intercambio, es esencialmente comunicativo, y por ende es un correlato técnico del amor. Su naturaleza como poder lo dotará de modo similar, puesto que el poder monetario puede servir de sustituto para la potencia sexual. Sin embargo, aunque es un símbolo primario de contacto (en actos de caridad), puede establecer el contacto a distancia (la moneda echada a un leproso, por ejemplo), y por ello permite paradójicamente la despersonalización, un trascender casi divino del compromiso personal excesivo. Al reducir todas las cosas a términos de sí mismo, ejemplifica perfectamente la ley científica de la parsimonia (el modo perfecto de racionalización requerida por el dios del que usa símbolos). Como he observado en otra parte, en su naturaleza de deseo generalizado representa una especie de propósito absoluto. Su relación con la “libertad” es obvia, puesto que puede comprar tanto la movilidad como la seguridad.

SATANÁS.— ¿Lo poseerán todas las tribus humanas?

EL SEÑOR.— Sólo en el sentido de que estará *implícito* en toda economía. Como regla general, sin embargo, alcanzará su plena grandeza sólo en grandes imperios marcados por un desarrollo religioso especialmente alto. Pero la referencia a la religión nos recuerda que el dinero también estará vinculado a connotaciones de lo purgante, debido a la relación de imágenes entre “poder” y “suciedad” (asociaciones a las cuales el animal humano será particularmente propenso, debido a sus códigos de corrección relacionados con el excremento).

SATANÁS.— Veo cuán perfectamente parodia a la deidad. De su sencillez emerge una gran complejidad.

EL SEÑOR.— Exactamente. Pero yo quisiera hacerte una pregunta a ti, como prueba de tu ingeniosidad. Imagínate una situación como ésta: los puestos de avance de un imperio quieren que los nativos ingenuos de una economía de trueque trabajen en plantaciones que los imperialistas quieren introducir en el área. Los nativos ya poseen 229

una simple economía no monetaria con la cual están muy contentos. Y los imperialistas, de acuerdo con sus principios de “liberalismo” monetario, están poco dispuestos a imponer condiciones abiertas de esclavitud. ¿Cómo resolverías tú este problema?

SATANÁS.— ¡Maravilloso! ¡Maravilloso! ¡Lo veo! Podrían introducir algún simple impuesto monetario, como un impuesto-sobre-la-choza o sobre el consumo de sal, y el punto importante sería que *no se podría pagar en especie, sino que tendría que pagarse en dinero*. Entonces su economía no monetaria ya no sería suficiente, y tendrían que trabajar en las plantaciones, ¡para ganar el dinero necesario para pagar sus impuestos!

Este solo requisito, en efecto, los “emanciparía” de su economía no monetaria. Para usar una expresión empleada en otra coyuntura, se verían “obligados a estar libres”. ¡Qué posibilidades tan diabólicas!

EL SEÑOR.— Correcto. Pero no simplifiques demasiado, muchacho. La sencillez, sí.

Pero no nos desprendamos de la complejidad o, como dirá la gente terrestre, “estalla todo el infierno”.

SATANÁS.— Quedo benéficamente amonestado. Te ruego, enseñame más, milord, de la complejidad que modifica la sencillez. En particular, respecto a estas dos ocasiones en que he usado la expresión “obligados a ser libres”, no veo exactamente cómo *ellos* se las ingeniarán para juntar el determinismo y el libre albedrío.

EL SEÑOR.— Tú también lo harías si estuvieras limitado a su tipo de términos. No olvides que, en la tierra, un viajero podrá terminar en el mismo lugar por ir en direcciones opuestas, si sigue su viaje un tiempo suficientemente largo. Como los lenguajes de la tierra se desarrollarán en simpatía con la naturaleza, incorporarán también las humildes paradojas de la naturaleza. Además, respecto a la pura formalidad de la situación, recuerda que, aunque los términos en su formalidad llegan a una especie de crisis en la

“libre” elección entre sí y no, también hay el hecho técnico de que los términos son por definición “desterminalógicos”.

SATANÁS.— Milord, ¡me desmayo!

EL SEÑOR.— Firme, joven. Y habiendo visto ya cómo sus palabras proporcionarán libertad en principio, por permitir o afirmar una afirmación, o afirmar una negación, o negar una afirmación, o negar una negación, nota además este plan puro, cómo se sigue *por necesidad* de la naturaleza del simbolismo del animal de palabras: primero, nota que de lo negativo surgirá la *culpa*. Porque lo negativo hace la ley; y en la posibilidad de decir

“no” a la ley hay culpa.

SATANÁS.— ¿Y si hay culpa hay castigo?

EL SEÑOR.— Es más complicado que eso. Porque el dinero introduce el principio de *redención*. Es decir, el dinero les dará la idea de redención por pago, o sea, por *sustitución*. Porque sería cuestión de sustitución si un hombre pagara una obligación con dinero, mientras que de otra forma tal vez se requeriría de él que sufriera verdadero 230

tormento físico.

SATANÁS.— ¿No hay un principio de sustitución también en el lenguaje mismo?

EL SEÑOR.— Sí, cada sinónimo es un sustituto. Cada paráfrasis es un sustituto. Y la sustitución por simbolismo monetario es sólo un caso de sustitución simbólica en general.

SATANÁS.— Pero, ¿por qué señalas este punto sobre la sustitución?

EL SEÑOR.— Es muy importante para sus teólogos. Porque si llevas este principio a su culminación, implica que una persona puede sufrir por otra, como “pago” por la culpa de esta última.

SATANÁS.— ¿No sería eso injusto?

EL SEÑOR.— No, en cuanto que sería misericordioso. La misericordia es una especie de injusticia amigable, en que no se requiere de un deudor dado que pague la suma total de su deuda.

SATANÁS.— Sus teólogos, entonces, supondrán que tú no ajustarás el balance.

EL SEÑOR.— ¡Al contrario! Y aquí es donde entra el principio de perfección. La gente terrestre se considerará tan cargada de culpa que sólo un sacrificio perfecto sería lo suficiente para pagar su deuda.

SATANÁS.— ¡Qué morbosos diablos! Entonces, ¿se tendrán por perdidos permanentemente?

EL SEÑOR.— No, concebirán un sacrificio tan perfecto que podrían suprimir toda su culpa, por más grande que fuera.

SATANÁS.— ¡Pero sólo un dios sería lo suficientemente perfecto para eso!

EL SEÑOR.— Correcto.

SATANÁS.— ¡Tiemblo! Quieres decir...

EL SEÑOR.— Sí. Y finalmente surgirá un culto que sostendrá que yo, en mi infinita misericordia, mandaré a mi Hijo unigénito como sacrificio perfecto para la redención de la gente terrestre.

SATANÁS.— ¿Mandar a tu Hijo para redimir tales gusanos? ¡Qué orgullo tienen! ¡Qué arrogancia! ¡Es total mente repugnante!

EL SEÑOR.— Calma, muchacho. Esta cuestión no puede ser resuelta por un alborotador. Tienes que darte cuenta de que esta cuestión envuelve no sólo un principio de perfección *teológica* sino también un principio de perfección *logológica*. Te dije que oiríamos mucho más acerca de la “perfección” antes de terminar.

SATANÁS.— Te ruego me disculpes si, en el calor de mi indignación, llamé “gusanos”

a las criaturas del Señor. En cuanto son ejemplos de la obra de tus manos, son por supuesto esencialmente buenos. Sólo me refería a las maneras en que los recursos de su lenguaje los hayan embrujado hasta convertirse en asaltadores del mismo cielo. No les tengo resentimiento por su modo chapucero de concebir mi negatividad en términos de la suya. Y no les guardo resentimiento por concebir mi ingenio en términos de sus 231

conspiraciones. Pero pensar que tú sacrificarás a tu Hijo por ellos... ¡puf!

EL SEÑOR.— Ahora hablas como el mismo diablo. ¡Deja allí!

SATANÁS.— Tu orden es mi obediencia. Considérame calmado.

EL SEÑOR.— ¡Bien! Entonces vamos a terminar el estudio de la Creación en principio.

SATANÁS.— Milord, ¿quieres decir que su simbolismo, a pesar de su perfección, contiene en sí un principio de perfección por el que los animales que usan símbolos siempre están siendo impulsados, o más bien, hacia el cual siempre se están esforzando, como un hombre perdido que trata de acudir a un llamado en una noche tempestuosa?

EL SEÑOR.— ¡Has vuelto a ser tu parte mejor!

SATANÁS.— Milord, no es en plan de molestar, sino para adelantar nuestras meditaciones otro paso necesario; quisiera preguntarte esto: ¿no es verdad que los animales que usan lenguaje usarán muchos lenguajes diferentes, y que estas diferencias les harán pensar de distintos modos?

EL SEÑOR.— Exactamente.

SATANÁS.— ¿Y sin embargo todos pensarán igual, por ser animales que usan lenguaje, y así sus modos de pensar serán formados genéricamente, por la naturaleza del discurso?

EL SEÑOR.— Exactamente.

SATANÁS.— Pero, ¿no es esto una contradicción en los términos? ¡Todos pensarán igual, y todos pensarán diferentemente!

EL SEÑOR.— Tu amor a la paradoja te está embaucando, aun dentro de tu resolución de corregirte: los idiomas serán diferentes, y en ese sentido cada uno tendrá su modo propio de ver las cosas. Pero hay ciertos elementos importantes que todos los idiomas tienen en común. Así, ningún animal humano puede vivir de las *palabras* como comida; ningún lenguaje puede prescindir de aquellos principios de orden y transformación que serán llamados gramática y sintaxis; todo lenguaje tiene que disponer de palabras que junten las cosas y de palabras que las separen; todos los idiomas tribales tendrán modos de nombrar y de exhortar. Tales elementos, que todo lenguaje tiene en común conjuntamente con las condiciones que todos los cuerpos tienen en común, formarán una lógica común subyacente. Y esta lógica irá dirigida en la misma dirección, apuntando hacia la misma perfección última.

SATANÁS.— ¿Pero no eres *tú* la única perfección última concebible?

EL SEÑOR.— Exactamente.

SATANÁS.—Entonces, ¿la idea que tienen de ti es tan sólo una función del *lenguaje*?

EL SEÑOR.— Todo pensamiento ordenado será una función de sus sistemas de símbolos.

SATANÁS.— No me refiero solamente al hecho de que tengan que concebir las cosas en términos de términos. Estoy preguntando más específicamente si el principio de 232

perfección de que dependen en su idea de ti será reducible pura y sencillamente a términos de la forma que está en la base de todo lenguaje. O, en otras palabras: ¿hay en todo lenguaje un principio de perfección que hace que todo pensamiento humano opere como si hubiese empezado en “la única filosofía verdadera”, dispersa por ahí en fragmentos, y que los animales de las palabras se esfuercen constantemente, con éxito parcial, por reconstruir en su totalidad?

EL SEÑOR.— ¿Cuán precisa quieres tú que sea su idea de Dios? Estoy seguro de que no quedarías satisfecho con permitir que conciban a Dios en términos de un poder puramente natural (que es lo que sus experiencias como animales les sugiere). Ya hemos convenido en que su confusión de Dios con el dinero es lamentable. Posteriormente, en nuestra discusión consideraremos las objeciones a concebir a Dios en términos de personalidad humana. Y ahora les negarías el derecho de concebir a Dios en términos de una perfección que es idéntica al principio fundamental del lenguaje. ¿No son tales construcciones tan arrogantes a su modo como la gente terrestre te acusará de ser? ¿Y no te estás rebelando, en efecto, contra ellos tan absolutamente como ellos te acusarán de rebelarte contra mí? ¿No estarías, en efecto, negándoles los recursos de sus propias mentes, al exigirles que piensen sin pensamiento?

SATANÁS.— Te ruego, milord, no me preguntes; dímelo.

EL SEÑOR.—Primero, debes tener presente que el principio de perfección toma muchas formas. Hasta el absolutismo más descarriado es perfeccionista, por ejemplo. Y

el principio de perfección estará operando en todo reduccionismo y en toda exageración, tanto en el eufemismo como en su

opuesto; porque las dos funciones más perfectas del simbolismo son la alabanza total y la crítica total.

SATANÁS.—¿Entonces la adulación sería perfeccionista?

EL SEÑOR.—Sí, pero en un grado infinitesimal.

SATANÁS.—¿Y los mentirosos serán amantes de la perfección?

EL SEÑOR.—Son tan perfeccionistas que hasta transformarían la verdad. Los hombres te concebirán a ti, en particular, de acuerdo con la lógica de la perfección.

Respecto a las múltiples tentaciones con que se atormentarán a sí mismos y el uno al otro, tú representarás el tentador consumado, el principio perfecto del mal.

SATANÁS.— Pero omitiendo por el momento la consideración de tu perfección, ¿no es el principio mismo de la perfección perfectamente reducible a términos logológicos?

EL SEÑOR.— El simbolismo es impensable sin él. Llamar a algo por su nombre correcto, tal como es juzgado por el sistema de símbolos en cuyos términos está siendo nombrado, es la esencia misma del perfeccionismo. Pero continuemos, porque aún hay ciertos pasos que dar: primero debemos ver el desarrollo gradual de la lógica de perfección, con la guía de la simetría terminológica. Y en todo caso, estarás de acuerdo en que, aun si sus ideas de perfección divina fuesen reducibles a poco más que la 233

percepción última, por el animal que usa el lenguaje de sus propias formas lingüísticas, esto podría constituir un verdadero indicio de lo divino en cuanto el lenguaje en sí estuviese hecho a la imagen de la divinidad.

SATANÁS.— ¿Es decir, implícita en el principio de palabras *qua* palabras, realmente sí está el Verbo?

EL SEÑOR.— Sí, es como si resplandeciera allí todo el tiempo, como una luz escondida debajo de un tiesto.

SATANÁS.— Pero ¿podría, milord, sin parecer irrespetuoso, hacer una pregunta acerca de métodos? En cuanto la gente terrestre procurase explicar sus motivos en términos puramente empíricos y naturalistas, ¿qué sucedería propiamente entonces con la “lógica de la perfección”?

EL SEÑOR.— Antes de discutir lo que “sucedería propiamente”, déjame decirte lo que *sí sucederá*. En nombre de la observación empírica y científica, la busca de motivos (el teorizar de los hombres sobre la naturaleza de los propósitos) conducirá a una constante procesión de caricaturas solemnes y carentes de humor que te encantarán en tu calidad de juguete. En la búsqueda de ascenso académico, o de ventas rápidas en el mercado literario, sus profesionales y escritores construirán a la carrera varios esquemas malpensados y sobresimplificados que reducen los motivos humanos a unos cuantos impulsos o instintos o comezones, que implican comida, sexo, poder, prestigio, etc.

(esquemas confeccionados de acuerdo con la lógica de “comienzos”, pero sin la debida crítica de tales procedimientos).

SATANÁS.— Tales esfuerzos ingenuos hacia la perfección sueñan divertidos, particularmente porque indicas que tanto los eruditos como el público tenderán a tomar estas parodias en serio. Pero, ¿no hay otra posibilidad? ¿Tienen los hombres que escoger terminantemente entre tales parodias y una terminología de motivos abiertamente religiosa? Vamos a suponer, por consideración al argumento, que no hay nada detrás o más allá de las formas lingüísticas sino la especie de carácter “sobrenatural” y no religioso que tienen en sí mismos (en el sentido en que los principios de gramática y sintaxis no son reducibles a términos de cosas materiales tales como tierra y agua). En ese caso, ¿no habría más que ir buscando entre las varias *caricaturas* de motivación?

EL SEÑOR.— Aun sobre una base estrictamente empírica, aun si pusiéramos por caso que la teología fuese pura ficción, y que no hubiera ningún motivo como la perfección divina que influyera en la vida humana, los paradigmas de la teología y de su contraparte esquiva, la metafísica, no serían menos convincentes. La estrecha conexión entre la forma de las palabras y la forma del Verbo (entre teología y logología) seguiría siendo suficiente para justificar al animal que usa palabras al abordar sus problemas de motivación merced a una arquitectónica que hiciera plena concesión a la naturaleza tanto de la animalidad humana como de su simbolismo. Y tal arquitectónica ha de encontrarse 234

no en las caricaturas solemnes que reducen el problema de motivos a unos temas absurdamente simples, sino en las terminologías completas (o si quieres, ofensivas) que se pueden desarrollar en conexión con la “lógica de la perfección”. (Un griego inteligente lo tratará en términos de lo que él llamará la “entelequia”).

SATANÁS.— ¿Pero no haría esto inútil la teología? Porque ¿no sería lo mismo que decir que hay una explicación logológica adecuada para cada credo teológico?

EL SEÑOR.— No necesariamente. Ante todo, la logología no ofrece bases para la *perfección* de las promesas y amenazas que permite la teología. Y hay incentivos tanto en la animalidad como en el simbolismo que harán que los hombres sigan preguntando siempre por los *principios últimos* de recompensa y castigo, en sus esfuerzos por asustarse el uno al otro. Siendo criaturas que piensan necesariamente en términos de tiempo, se inclinarán a concebir semejante plan lógico culminante en términos de comienzos y finales puramente *temporales*. Por consiguiente, existe el impulso hacia la traducción teológica en términos de un destino final en una vida futura. Una explicación puramente logológica tiene que dejar sin aplacar esta hambre doctrinalmente inspirada.

SATANÁS.— Milord, ¿me permites preguntar, en resumen, cómo operaría esta posición si la teología fuese estudiada sólo desde un punto de vista estrictamente logológico?

EL SEÑOR.— Sí, ésa es nuestra cuestión central. Además de confiar en la autoridad de sus textos sagrados, los sacerdotes argüirán en pro de lo correcto de muchos credos teológicos por mostrar cómo son aplicables estos mismos principios en el dominio puramente empírico de la naturaleza. Los no creyentes tratarán tales líneas de argumentación como prueba adicional de su argumento de que la teología es sólo una traducción del dominio empírico a términos de un dominio ficticiamente trascendente.

Pero en cualquiera de los dos casos, toda doctrina es por su misma naturaleza un sistema de palabras, o símbolos, de manera que siempre existe la prudente posibilidad de emplear semejantes nomenclaturas teológicas para fines puramente logológicos.

SATANÁS.— ¿Y cómo se alinearían las cosas, si la teología fuera usada así, como una parábola que guiara a la logología?

EL SEÑOR.— Por ello se permitiría una dialéctica totalmente adecuada, en que cada momento de la vida de un hombre sería visto (o vislumbrado) en términos de la entera complejidad conglomerada (con sus varios hilos de simplicidad). Cada fragmento de las experiencias es interpretado entonces como si fuera modificado por una unidad básicamente indefinida a la cual se refiere más o menos definitivamente. Con ello las cosas trascienden su naturaleza como puras cosas. Se encuentra que mueven a los hombres no tan sólo por lo que son en su abierta corporeidad, sino por lo que *representan* en las más lejanas extensiones del simbolismo. Sea cual fuere su naturaleza no simbólica como puro movimiento y posición, se ven participando en el dominio 235

simbólico de acción y descanso. Y los agentes humanos serán concebidos de modo similar. Las teologías “perfeccionistas” jamás perderán de vista esta consideración. Las teorías reduccionistas casi científicas, con sus caricaturas de perfección, no sólo nunca la verán en primer lugar, sino que estarán construidas de tal manera que jamás sentirán su carencia.

SATANÁS.— Pero cuando tratas de la metafísica como una teología esquiva, y del simbolismo como trascendiendo la animalidad, veo otra posibilidad.

EL SEÑOR.— ¡Siempre el intrigante, muchacho! Sé lo que quieres decir —pero dilo de todas maneras, para que conste—.

SATANÁS.— ¡Bien! Piensa entonces en una metafísica idealista que por lo mismo estuviera colmada de utilidad logológica. Luego imagina un revisionista que, en nombre del materialismo, supuestamente echara su teología al agua. Entonces, ¿qué?

EL SEÑOR.— ¡Qué hábil eres! ¡Qué suerte que la naturaleza de la dialéctica sea tal que haga imposible que te sueltes! ¡Qué asaltante del cielo serías! Sí *habrá* una doctrina como la que has formulado provisionalmente por puro esfuerzo especulativo. Nacerá de una metafísica que cede fácilmente al análisis logológico. Te encantarían sobre todo sus pronunciamientos sobre el principio de *Negativität* y sobre cómo impregna el mundo del tiempo.

SATANÁS.— Pero si echara la teología por la ventana, ¿entonces qué?

EL SEÑOR.— Un principio de perfección no se puede eliminar de un sistema tan fácilmente.

SATANÁS.— ¿Quieres decir que esta supuesta antiteología no será sino teología bajo otro nombre?

EL SEÑOR.— ¡Necesariamente, muchacho! Técnicamente, logológicamente, será en esencia una teología, por retener en esencia el principio de perfeccionismo. Por más reduccionista que trate de ser su materialismo, no cambiará sus orígenes al punto de que este principio desaparezca. Al contrario, este principio estará allí, por encima de todo, azotando. Acuérdate de lo que digo: respecto a nuestras presentes consideraciones logológicas, esta promesa perfeccionista, ya sea verdadera o falsa, será la más notable de sus marcas.

SATANÁS.— Pero, ¿permitirá un análisis estrictamente logológico de sí mismo?

EL SEÑOR.— Desafortunadamente, no. En ese aspecto, será como todas las sectas cuando tienen una mayoría suficiente para tener control seguro...

SATANÁS.— ¿Tú lo aprobarías, milord?

EL SEÑOR.— Empíricamente, apruebo la dialéctica, que da y quita. Porque así es el tiempo, y el desarrollo. Y la dialéctica, en su plenitud, nunca carece de tal principio de trascendencia, de tal vía ascendente que, cuando es invertida, interpreta todas las cosas incidentales en términos de la realización total hacia la cual todo el desarrollo se dice estar 236

empeñándose. Hasta ahí, bien. Pero por lo que toca a la gente terrestre, cualquier terminología es sospechosa en la medida en que no permite la crítica progresiva de sí misma.

SATANÁS.— ¿No debe haber una crítica que acabe con toda la crítica?

EL SEÑOR.— No en lo que concierne a la gente terrestre. Pero siendo lo que son los recursos de lo negativo, surgirán constantemente autoridades que dirían “no”

definitivamente a cualesquiera interrogaciones adicionales.

SATANÁS.— ¿Como aquí en el cielo, milord?

EL SEÑOR.— Sí, pero sin la perfecta justificación formal que tenemos nosotros para tal absolutismo. De hecho, la misma falta de justificación será usualmente el motivo que impulse a los hombres a proponer absolutos mundanos.

SATANÁS.— “Absolutos mundanos”. ¿No es una contradicción en los términos?

EL SEÑOR.— Hablando con exactitud, sí. No puede haber autoridad absoluta sino aquí en el cielo. Justamente como, hablando con exactitud, no puede haber perfección sino aquí en el cielo. Hasta los más poderosos entre los gobernantes mundanos tienen que tomar en cuenta muchas condiciones que prevalecerán independientemente de sus decretos. De manera que en la tierra la “lógica de la perfección”, por más insistente que sea, sólo puede prevalecer relativamente.

SATANÁS.— ¿Y eso dónde deja las cosas en relación con el gobierno mundano?

¿Sería el Estado más cercano a la perfección tan absolutista como sea humanamente posible? ¿O procuraría ser lo más perfectamente relativista que fuera posible?

EL SEÑOR.— Diferentes situaciones favorecerán distintos tipos de gobierno, aunque la tendencia perfeccionista de los teóricos será abogar por un esquema como si fuera mejor que los otros.

SATANÁS.— ¿Y tú proporcionarías la aprobación, y yo la interferencia?

EL SEÑOR.— En cuanto las teorías son teológicamente minuciosas, habrá términos para esos papeles. Y todos los esquemas seculares tendrán equivalentes, ofrecidos como fundamentos de las afirmativas y negativas de elección. Pero la teología ofrece los paradigmas más perfectos de tales esquemas de motivación.

SATANÁS.— ¿La teología servirá entonces, en efecto, a los hombres sólo como una retórica que apruebe su gobierno, con su conjunto particular de privilegios?

EL SEÑOR.— Es más complicado que eso. De hecho, implica la única manera principal restante, en que la idea de un Dios sobrenatural es construida de componentes humanos. Hemos con-

siderado conceptos de Dios como ejemplar perfecto de poderes naturales, como lo último en perfección verbal, y como el principio puro de esa racionalidad y universalidad que culminan en la producción y distribución material guiadas por las normas de contabilidad monetaria (un caso especial de perfección verbal).

Sólo nos queda considerar lo que está envuelto en la idea de Dios como la proyección 237

perfeccionada y de la personalidad humana.

SATANÁS.— Una conexión que haría difícil distinguir entre Dios y el hombre.

EL SEÑOR.— En cierto aspecto, pueden trazar esta línea por oscurecerla, como cuando conciben a un dios encarnado, una entidad sobrenatural traducida a términos de la naturaleza, o sea, lo independiente del tiempo hecho temporal. Tal término intermedio, por unir formalmente en un solo punto los términos opuestos y mutuamente exclusivos, representa “perfectamente” la diferencia, en el acto mismo de tender un puente sobre ella.

SATANÁS.— ¿Pero tiene este principio de personalidad una extensión de implicaciones tan amplia como las otras analogías que hemos estudiado?

EL SEÑOR.— ¡Decididamente! Sin ir más lejos, de este principio emergerá la primera de las dos ideas más imperiosas del hombre: amor. (La otra es justicia, o deber; amor es a justicia como pedir es a pagar.) En resumen: los propósitos tendrán sus orígenes en los deseos corporales, más notablemente en los apetitos alimentarios y sexuales. En este respecto, estarán basados en la animalidad del hombre. Pero obtendrá un correlato incorpóreo en el principio de comunicación. Por ende, los propósitos tendrán un fundamento secundario en el simbolismo del hombre. Luego, agréguese los modos de imperio que se desarrollan entre las varias sociedades de los animales que usan símbolos, y se habrán establecido las condiciones para su concepto de *amor*, ya sea sagrado o profano.

SATANÁS.— Y, supongo, mezclas titilantes de ambos...

EL SEÑOR.— Habrá muchas oportunidades para el ingenio satánico siguiendo esas directrices.

SATANÁS.— Sin embargo, ¿será necesario el protocolo diplomático de imperio para imaginar el amor, ya sea sagrado o profano?

EL SEÑOR.— En principio, sí. La idea de “personalidad” se inspirará en gran medida en la idea de un líder que por estar en situación de representar a todo su pueblo se supone, tanto por ellos como por él mismo, ser de alguna manera el depósito intrínseco de los poderes de ellos.

SATANÁS.— ¿Y nadie será inmune?

EL SEÑOR.— La pauta se hará sentir también entre aquellos que en la superficie parecen más inmunes a ella. Aunque aun en su amplitud no puede ser satisfactoria, su ubicua inevitabilidad logológica amenazará continuamente con hacer a los hombres insatisfechos con menos. Tendrá la mayor influencia sobre los imperios, pero operará también en tiempos más sencillos, al grado de que todos los tiempos encerrarán las semillas de imperio.

SATANÁS.— ¿Por qué no puede ser satisfactoria aun en su amplitud?

EL SEÑOR.— Porque no cuadran las partes. Por las pruebas de pura animalidad, las 238

“esencias inmortales” del puro simbolismo serán una burla. Empero, por sus mismas pruebas, sí trascenderán en realidad el dominio puramente material de corrupción y muerte. La caída de todos los árboles del mundo no suprimirá el significado de la palabra

“árbol”. Por el puro acto de pronunciación en sí, hay un sentido en que se trascenderá el tiempo. Aun el grito de un marinero que parece solo en el océano tiene que seguir habiendo —sido— emitido eternamente. Tendrá esta perfección, esta calidad de lo completo. En este sentido, el habla que les enseña a desesperar, por su pura naturaleza como definición, podrá ser eterna. Porque cada expresión, así como cada persona que la pronuncia, tendrá un carácter. Y un carácter, como tal, es tanto lo que será (si aún no ha nacido su correlato existente) como lo que ha sido (si ya ha muerto su correlato existente). En este sentido técnico, las significaciones realmente sí trascienden el tiempo.

Sin embargo, una vez que se haya dicho eso, queda el hecho de que, cuando dejan de existir los seres que entienden un idioma dado, el poema más dulce escrito en ese idioma ha muerto. En cierto sentido, la situación podría considerarse lamentable. Pero si yo creara a un animal capaz de discurso consecutivo (en contraste con nuestra manera de condensar todo desarrollo en un solo momento perfecto), entonces, implícita en mi creación, estaría la creación del tiempo y, por consiguiente, corrupción y muerte. Y como una clara prueba de que a su modo será el mejor posible de los mundos, sólo necesitamos tener en mientes qué alivio puede ser la muerte, cuando los estragos del tiempo hacen que los hombres estén preparados para dejar la vida. Es un consuelo saber que uno no está condenado a tener que vivir para siempre. En las implicaciones de la corriente irreversible del tiempo hay también una promesa de libertad. Y, dada la naturaleza de un acto, la libertad, en cualquier forma, tiene sus recompensas. Pero no se puede negar que un *compuesto* de animalidad y simbolismo es también analizable como una especie de discordia. Así, por ejemplo, la idea de una mujer hermosa, concebida según la analogía de la majestad de una reina y las bellas artes, sugiere inexorablemente una dura respuesta en términos puramente físicos.

SATANÁS.— En ese sentido, permíteme intentar una definición “atinada”. Por una mujer “hermosa”, ellos darán a entender una superficie seductora que perversa y abstrusamente aludirá a las posibilidades de la maternidad, mientras que por debajo habrá un conjunto lamentable de huesos, cieno, escurriduras, suciedad y hedor potencial.

EL SEÑOR.— Tu definición es perfeccionista en un sentido diabólicamente reductivo.

Pero sirve al menos para señalar el problema, el contraste entre la realidad clínica temporal y la trascendencia a través de los misterios, saturados de símbolos, de imperio.

SATANÁS.— ¿“Misterios de imperio”? Por favor, milord, iníciame en estos “misterios de imperio”.

EL SEÑOR (*riéndose*).— Si algunas de mis criaturas terrestres te oyeran decir eso, quedarían boquiabiertos de incredulidad. Porque al concebirnos a nosotros en términos 239

de gobernación humana, a ti te darán el lugar del espíritu *de rebelión contra* la gobernación (aunque con un rasgo especial; porque frecuentemente su sistema dado de gobernación en sí estará basado en la rebelión contra algún régimen anterior, y para este viraje en particular invocarán *mi* aprobación en vez de la tuya).

SATANÁS.— Sus sobresimplificaciones serán un constante reproche para mí, respecto a la tendencia dialéctica de mis negativos de parecer adversos, tal como ver “cerca” y

“lejos” como opuestos, en vez de notar que ambos están implícitos en la idea de distancia. Pero, por favor, milord, más sobre el misterio...

EL SEÑOR.— El misterio en sí no carecerá de utilidad en la gobernación humana.

Porque una vez que un creyente sea inducido a aceptar misterios, estará mejor dispuesto a aceptar sin cuestión órdenes de aquellas personas que considera autoritarias. En una palabra, los misterios son un buen fundamento para la obediencia, en cuanto el aceptar un misterio implica a una persona que renuncia a su propio juicio personal. Porque en el simbolismo terrestre, la “razón” andará estrechamente asociada a la *soberanía*. Así que si un hombre, al aceptar un “misterio”, acepta el juicio de otro en lugar del suyo propio, por eso mismo se somete voluntariamente. Es decir, la sumisión está implícita en su acto de creer.

SATANÁS.— Eso explicaría el *uso* del misterio como instrumento de gobernación.

Pero, ¿qué hay de su *origen*?

EL SEÑOR.— ¡Excelente pregunta, muchacho! El misterio surgirá por una ruta bastante diferente. El misterio es ineludible, en cuanto el conocimiento temporal y verdadero es necesariamente fragmentario, y los sistemas de símbolo son necesariamente inadecuados para la descripción *ab intra* de lo no simbólico.

SATANÁS.— Es decir, ¿los elementos de “misterio” han de encontrarse en cualquier falta de conocimientos?

EL SEÑOR.— Sí, por pura definición, tautológicamente.

SATANÁS.— He oído decir que tus planes para la diferenciación, necesaria al animal que usa símbolos, incluyen una dicoto-

mía sexual. ¿Es verdad?

EL SEÑOR.— Sí, en cuanto el primer principio de distinción es la separación; y en las terminologías de los animales que usan símbolos, cualquier distinción de más o menos puede ser expresada en términos sexuales, ya sea literal o metafóricamente.

SATANÁS.— ¿Quieres decir que los sexos humanos estarán relacionados como “sí” y “no”?

EL SEÑOR.— No, es más complicado que eso. En primer lugar, estarán relacionados como pregunta y contestación (o, en las terminologías comunicativas más sencillas, como estímulo y reacción).

SATANÁS.— Respecto a estas preguntas y respuestas, o estímulos y reacciones (y doy por hecho que cualquier lado puede estar de cualquier lado), ¿serán “misterios” el uno 240 para el otro?

EL SEÑOR.— Sí, y particularmente en cuanto las semillas de imperio estén implícitas hasta en la más simple de las tribus. Frecuentemente, en grupos primitivos, las dos clases de entidades que usan símbolos que cooperan físicamente para los fines de multiplicación tribal, se congregarán por separado en la base de sus diferencias físicas, acentuadas simbólicamente.

SATANÁS.— Entonces esta separación casi lógica, ¿prevalecerá en órdenes más complejos también?

EL SEÑOR.— Los misterios surgirán socialmente, de diferentes modos de vivir. El rey será un misterio para el campesino, y viceversa.

SATANÁS.— ¿Ése será el misterio “imperioso”?

EL SEÑOR.— Sí, los “misterios del imperio” por los cuales preguntaste.

SATANÁS.— Pero si surgen misterios de tales diferencias, y si los misterios también son abrigados, y si el culto de misterio fomenta la obediencia, entonces en cuanto los imperios tienen desigualdades (como entre rey y campesino), ¿no sería verdad que el misterio puede simultáneamente reflejar la desigualdad y también perpetuarla?

EL SEÑOR.— Los problemas de control serán tan difíciles (conjuntamente con la religión como medio de control social o político) que vacilo en permitir que tu declaración quede en pie.

SATANÁS.— Entonces considérame debidamente rebajado, milord. Pero ruego hacer una pregunta más. Has nombrado dos orígenes del misterio: uno, su origen en la extensión peculiar de ignorancia inteligente que afecta a todos los animales temporalmente limitados que usan símbolos; dos, un punto estrechamente relacionado, su origen en esos modos diferentes de ser y vivir que se creen implicar, correcta o erróneamente, diferentes modos de pensar. Y tú has sugerido un incentivo principal para fomentar tales diferencias, debido a la naturaleza de imperio. ¿Habrá alguna otra fuente de misterio?

EL SEÑOR.— Por supuesto que la habrá. Y para comprenderla, tenemos que regresar a nuestra discusión de la relación entre el politeísmo y el monoteísmo. A medida que la tribu que usa símbolos pasa desde su comprensión de motivos en términos de muchos dioses (¡o fuentes de motivación!) hasta un solo dios, los arreglos que parecían bastante racionales en términos politeístas se vuelven un misterio en términos del monoteísmo.

SATANÁS.— Milord, tiemblo. Favor de explicar.

EL SEÑOR.— En términos de politeísmo, es fácilmente explicable en términos

“racionales” el porqué hasta un dios podría sacrificar algún gran tesoro, para la redención de la humanidad, si amara a la humanidad y la humanidad estuviera en cautiverio y así en necesidad de rescate.

SATANÁS.— ¿Es decir, si hubiera un poder rival, una especie de pirata que capturara 241

la persona o personas amadas y el problema fuera mandar un sustituto idóneo como rescate?

EL SEÑOR.— Exactamente.

SATANÁS.— Pero, ¿dónde está el misterio?

EL SEÑOR.— Entra una vez que se haya efectuado el viraje del politeísmo al monoteísmo. Pues de ahí en adelante, *¿por qué es necesario el rescate?*

SATANÁS.— Por favor, milord, no me lo preguntes; dímelo.

EL SEÑOR.— ¡Ése no es el punto!

SATANÁS.— ¡Sí, has hecho tu punto! Y así, milord, nuestro Principio Perfecto de Recapitulación; te ruego entonces que resumas tus enseñanzas respecto a este tema de personalidad tan impregnado de misterio.

EL SEÑOR.— ¡Bien! Primero, nota que en sí es intermedio, en cuanto la persona humana estará compuesta de animalidad y simbolismo (lo natural y lo verbal). Luego, observa bien que tal personalidad no será tan sólo una identidad individual, sino que tomará su forma en relación con las condiciones sociopolíticas en las que la “persona”

dada es “arrojada” por las circunstancias de su nacimiento y similares. Así, hay un sentido en que el principio de personalidad sí resume, o contiene implícitamente, esa clase de orden social y político del que participa. Hasta podríamos decir, sin forzar el punto, que *todo* miembro de un orden dado “representa” ese orden a su modo. Y, finalmente, hay el recurso perfeccionista por el que la “persona” concebirá su condición verdadera no pura y sencillamente en sí, sino en términos de algún papel *idealizado*. Y

esta última consideración es en efecto como la dialéctica teológica según la cual el teólogo, habiendo concebido la deidad como una superpersona por analogía con la personalidad humana, a continuación concibe la personalidad humana como “derivada” de este principio o comienzo divino.

SATANÁS.— ¿En efecto los hombres imputarán un papel a Dios, como si Dios mismo tuviese una vocación?

EL SEÑOR.— Sí, y de modo similar imputarán a sus dioses varias actitudes personales, emociones y participación en asuntos humanos.

SATANÁS.— Te refieres a “dioses” ¿Quieres decir más sobre la relación entre politeísmo y monoteísmo?

EL SEÑOR.— Es un asunto complicado. (Prefiero no ser tan complicado en nuestra discusión, ya que en esencia soy sencillo. Pero debo estar a la altura de todos los enredos en que se meterá la gente.) La religión será monista en el sentido de que, por más grande que sea el panteón que se imaginan las varias tribus, to-

dos sus dioses pueden ser clasificados bajo el encabezado general de “lo divino”. En este sentido, hay un principio monista en la base de todo politeísmo. Por otro lado, toda religión será politeísta en el sentido de que, hasta en sociedades nominalmente monistas, habrá muchas ideas del 242

“único dios”, no sólo en la medida en que la religión evoluciona a través del tiempo, sino también en cualquier época dada. Porque no sólo habrá diferencias vastas entre sectas que profesan creer en el mismo dios, sino también las personas que se adhieren a la misma doctrina la entenderán de distintos modos, según la variedad de sus personalidades y sus experiencias personales. El dios del hombre rico probablemente será muy diferente del dios del hombre pobre, aunque ambos asistan a la misma iglesia.

También, el monoteísmo frecuentemente tendrá una galería de “santos patronos” que en efecto dividen la idea general de protección divina en varios papeles especializados.

SATANÁS.— ¿La “lógica de la perfección” será aplicable igualmente ya sea a teologías nominalmente monistas o a las nominalmente politeístas?

EL SEÑOR.— Se encontrará en ambos. Una razón suficiente sería el hecho de que principios logológicos congéneres están implícitos en todas las terminologías humanas de motivos que son minuciosas.

SATANÁS.— Sin embargo, ¿las varias doctrinas estarán, en varios grados, en pugna?

EL SEÑOR.— Necesariamente. Hasta el punto de que se acusarán mutuamente de ser... bueno, para usar su modo de expresarlo... la obra del diablo.

SATANÁS.— Es decir, ¡la otra mitad del principio monoteísta!

EL SEÑOR.— No; es más complicado que eso. Cuando lleguen al punto en que dios y diablo se enfrentan uno al otro, como poderes rivales, aún no habrán alcanzado el monoteísmo. En el monoteísmo puro, el diablo puede ser un poder sólo merced al consentimiento tácito del único monarca universal.

SATANÁS.— Quieres decir: ¿pensarán que tú me permites deliberadamente hacer todas las cosas perversas que me achacan a

mí? ¡Qué repugnante!

EL SEÑOR.— No; es más complicado que eso. La “lógica de la perfección” es introducida de otra manera en ese punto, puesto que ellos aplicarán su destreza dialéctica para sostener que todos los malos designios del diablo son usados por Dios como un medio de mejoría.

SATANÁS.— ¿Mejoría para todos los hombres?

EL SEÑOR.— Sí; excepto que se dirá que muchos están predeterminados al eterno tormento en el infierno.

SATANÁS.— ¿Tales puntos de vista sobre el infierno incorporan también la “lógica de la perfección”?

EL SEÑOR.— No sea irónico, muchacho. La idea del infierno es la idea de un final realmente perfecto. Al igual que se dirá que los santos odiarán con un odio perfecto, así la idea del infierno eterno es la perfección, o compleción, de la idea de sufrimiento, que a su vez es la perfección de la idea de castigo, que a su vez (conjuntamente con la idea de recompensa eterna) es la perfección de la idea de los recursos exhortatorios disponibles a la autoridad gubernamental en el acto de hacer cumplir sus decretos, todo lo cual llega 243

formalmente a una culminación en el principio de lo negativo, para el cual se imagina que el infierno es el lugar correspondiente.

SATANÁS.— ¿La idea del infierno se deriva entonces básicamente de las relaciones personales del hombre con los problemas de gobernación mundana?

EL SEÑOR.— Sí, pero los problemas de gobierno pueden conducir a un plan último diferente, pero igualmente “perfecto”. Las sociedades que creen en la transmigración de las almas podrán pensar en el *status* mundano como la evidencia en sí de recompensas y castigos por actos cometidos en una existencia anterior. En tal esquema, la irrevocabilidad perfecta del eterno infierno es remplazada por la noción de que los hombres pueden mejorar o empeorar su suerte en existencias posteriores por sus modos de actuar anteriores. Puesto que así la gente se cree nacer en un *status* social favorable sobre la base de su conducta anterior, tal imagen es concebida según la analogía de la estructura social da-

da y también sirve como una aprobación de tal estructura. Este plan también tiene su género peculiar de perfección, y está relacionado igualmente con la personalidad de gobernación. Pero tal perfección no cuadra con la idea de una sola vida en la Tierra, o sea, una especie de irrevocabilidad que requiere, para su correspondiente perfección, la idea de recompensas o castigos igualmente irrevocables. Y surge una necesidad retórica correspondiente, por parte de los teólogos, de perfeccionar la imaginación de los hombres de tal modo que sean disuadidos del mal por imaginar con suficiente intensidad los tormentos aterradores del infierno eterno.

SATANÁS.— Pero si un hombre puede disuadir a otro del mal, apelando lo suficiente a su imaginación, ¿no se seguiría que ningún hombre sería condenado con sólo que tú, milord, dotaras a todos los hombres de suficiente imaginación para que se dieran cuenta cabal del horror de tal sufrimiento irrevocable?

EL SEÑOR.— ¿Y el libre albedrío? Si hiciera a todos los hombres tan imaginativos,

¿no serían todos salvados necesariamente?

SATANÁS.— Temo, milord, que estés discutiendo estos asuntos lógicamente más bien que teológicamente.

EL SEÑOR.— Estamos discutiendo las especulaciones motrices del animal que usa símbolos. Para nosotros, especular sobre teología en el cielo sería como si una persona terrestre, un día de pleno sol, se preguntara cómo sería un día lleno de sol.

SATANÁS.— Pero, ¿no podrías al menos, sin interferir con el albedrío de los hombres, mejorar la calidad de sus ideas sobre el infierno?

EL SEÑOR.— De la teoría de la predestinación se desprende que alteraré enormemente los conocimientos de los hombres sobre tales asuntos —porque se encontrará que sus puntos de vista cambiarán con el correr de los siglos—. Pero estás haciendo hincapié en el lugar indebido. Estás pasando por alto la perfección del gran proyecto. Problemas incidentales surgen necesariamente, puesto que la cuestión en su 244

totalidad es demasiado inmensa para poder ser abarcada por una ojeada parcial. Sin embargo, puedes apreciar los principios

generales en su gran plan. Y al contemplarlos entenderás la simetría logológica que imbuye la simetría teológica.

SATANÁS.— Entonces, milord, ¿serías tan amable de repasar estos principios principales, en resumen?

EL SEÑOR.— En cuanto a la perfección puramente logológica, pocas religiones podrán rivalizar con la religión (con sus variantes parecidas) que se nombra por mi Hijo.

Considerada aun como pura forma, será bastante milagrosa. Su fusión del monoteísmo con los ritos del politeísmo pagano circundante será un triunfo dialéctico considerable, empezando por la manera en que sus primeros teóricos explicarán lo que se había incorporado de las tradiciones paganas anteriores. Los padres antiguos explicarán que, mucho antes de emerger la nueva doctrina, el diablo vio el sesgo que tomaban las cosas.

Por consiguiente, puesto que sabía cómo serían los ritos cristianos, esparció prácticas similares entre los cultos paganos, a partir de los cuales surgiría la nueva religión. De esta manera, el diablo podría parodiar la fe verdadera ya antes de que hubiese tomado forma.

Y por ello podría sembrar tanto más felizmente la confusión entre los fieles y los alcanzados por la propaganda, puesto que la fe emergente se parecería engañosamente a las parodias paganas que la habían precedido.

SATANÁS.— ¡Encontrarán maneras ingeniosas de hacerme parecer ingenioso! ¡Y qué solución tan literaria! Hasta libresca.

EL SEÑOR.— Habrá un libro también, un Libro de los Libros, un libro muy bueno, excepcionalmente bien escrito y bien traducido.

SATANÁS.— ¡Citaré de él!

EL SEÑOR.— Pero vamos a la rápida recapitulación y a la simetría perfecta: en sus sociedades, procurarán mantener el orden. Si hay orden, entonces hay la necesidad de reprimir las tendencias hacia el desorden. Si hay represión, entonces hay la responsabilidad de imponer, aceptar o resistir la represión. Si hay responsabilidad, hay culpa. Si hay culpa, ahí está la necesidad de redención, que implica el sacrificio, que a su vez permite la sustitución. En este punto entra la lógica de la perfección. El hombre

puede ser visto como totalmente pervertido por una “primera” ofensa formativa contra la autoridad primaria, una ofensa en que un solo hombre pecó para todos. El ciclo de vida y muerte intrínseco a la naturaleza del tiempo se puede ver ahora en términos que tratan la muerte natural como resultado de este pecado “original”. Y el principio de perfección puede ser emparejado, del lado de la esperanza, con la idea de una víctima perfecta. La simetría puede ser completada logológicamente con la idea de que esta víctima es también la Palabra creadora por la que el tiempo fue creado, de que es la Palabra intermediaria que vincula el tiempo con la eternidad, y el fin hacia el cual se dirigen todas las palabras de la doctrina verdadera. Como lo expresará uno de sus santos: “El camino 245

al cielo tiene que ser el cielo, porque Él dijo: yo soy el camino”.

(El Señor se levanta. Satanás se levanta inmediatamente después.) EL SEÑOR *(continúa)*.— El camino al cielo (el medio hacia el fin, el recurso para el logro de propósitos) tiene que ser el cielo (escenario), porque Él (agente) dijo (acto como palabras): Yo soy el camino (acto como el Verbo). ¡He aquí lo último en simetría logológica!

SATANÁS.— Formalmente, es perfecto. ¡Es perfectamente hermoso!

EL SEÑOR.— ¡Es verdaderamente culminante!

SATANÁS.— ¡Las palabras no podrían hacer más!

(Pausa.)

SATANÁS *(pensativo)*.— En cierta forma, ellos serán lúgubres, y en cierto modo tendrán una percepción de las grandezas de la forma. Pero cuando se haya ido esta gente de las palabras, ¿no habrá desaparecido la vida de las palabras?

EL SEÑOR.— Desgraciadamente, sí.

SATANÁS.— Entonces, ¿qué sucederá con nosotros, las dos voces de este diálogo?

Cuando se hayan ido las palabras, ¿no desapareceremos también nosotros?

EL SEÑOR.— Desgraciadamente, sí.

SATANÁS.— ¿Entonces no habrá nada de esto?

EL SEÑOR.— Sí, nada; pero es más complica...

(Oscuridad repentina, con un redoble fuerte y rotundo de dos timbales en la y la bemol, disminuyendo gradualmente de intensidad y extendiéndose hasta intervalos claramente perceptibles... y finalmente, cuatro golpes deliberadamente espaciados la...

la bemol... la... la bemol, entonces un fortísimo golpe culminante en la y la bemol simultáneamente. Durante este tiempo, la oscuridad absoluta se ha transformado gradualmente en púrpura, profunda y tenue, extendida de modo uniforme por toda la vaguedad general. Telón lento.)

(O, para un desenlace comparativamente “feliz”, se puede incluir un paso más, así: desde el ocaso de púrpura profunda se oyen los fragmentos de una canción parecida a un himno, más que nada un susurro meditativo, pero con una que otra palabra distinguible, tal como pro nobis, miserere y gratia. Telón lento mientras estos sonidos se desvanecen en el silencio.)

246

247

Índice

Prólogo

8

Introducción. Sobre teología y logología

11

I. Sobre las palabras y el Verbo

16

II. La acción verbal en las Confesiones de San Agustín

45

III. Los primeros tres capítulos del Génesis

138

Epílogo. Prólogo en el cielo

214

250

Document Outline

- [Prólogo](#)
- [Introducción. Sobre teología y logología](#)
- [I. Sobre las palabras y el Verbo](#)
- [II. La acción verbal en las Confesiones de San Agustín](#)
- [III. Los primeros tres capítulos del Génesis](#)
- [Epílogo. Prólogo en el cielo](#)

ÍNDICE

Prólogo	3
Introducción. Sobre teología y logología	5
I. Sobre las palabras y el Verbo	10
II. La acción verbal en las Confesiones de San Agustín	45
III. Los primeros tres capítulos del Génesis	184
Epílogo. Prólogo en el cielo	286

La religión es a la vez una visión del mundo, un conjunto ordenado de creencias y una ideología. Pero es también lenguaje y mecanismo de *persuasión*, y como tal, precisa de los aparatos de la retórica —el arte de persuadir por medio del lenguaje— para generar un discurso articulado y diseñado con el fin de ganar seguidores, de formar creyentes. La terminología de ese lenguaje, y del discurso que sobre esas bases ha de proferirse, es una de las piezas fundamentales de la religión. Así, para descubrir la función persuasiva de la palabra religiosa, es necesario recurrir a un cuerpo teórico y analítico que estudie específicamente los términos religiosos: una logología. La obra de Kenneth Burke explora este campo específico del lenguaje. A través de la logología, analiza el cuerpo de palabras escritas y habladas que conforman la doctrina religiosa. Más que estudiar las creencias y la relación del hombre con Dios, la *Retórica de la religión* examina los términos: lo que verdaderamente interesa aquí es la relación del hombre con “la palabra de Dios”.

Kenneth Burke (1897-1993) fue un lingüista, crítico literario, filósofo y sociólogo estadounidense, considerado uno de los principales teóricos de la semiótica del siglo xx. Desarrolló una amplia actividad en los círculos intelectuales de Nueva York, y una brillante carrera como crítico literario en periódicos como *The Dial* y *The Nation*. También fue docente en las universidades de Chicago y de Benninghan y profesor visitante en Harvard, Princeton y Rutgers, entre otras.